U d'/of OTTAWA
39003000404649

UNIV. OF OTTAWA

7-7-58

Phi
2A
8

BENOIT DE SPINOZA

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

LES GRANDS PHILOSOPHES

Collection dirigée par CLODIUS PIAT

Publiée chez Félix Alcan

Volumes in-8° de 300 pages environ, *chaque volume,* **5 fr.**

Ont paru :

SOCRATE, par Clodius Piat.

KANT, par Th. Ruyssen, ancien élève de l'École normale, professeur de philosophie au Lycée de Bordeaux.

AVICENNE, par le Baron Carra de Vaux, ancien élève de l'École Polytechnique, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris.

SAINT AUGUSTIN, par l'Abbé J. Martin.

MALEBRANCHE, par Henri Joly.

PASCAL, par Ad. Hatzfeld.

SAINT ANSELME, par le Comte Domet de Vorges.

Va paraître :

GAZALI, par le Baron Carra de Vaux.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES GRANDS PHILOSOPHES

2076

BENOIT DE SPINOZA

PAR

PAUL-LOUIS COUCHOUD
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE

Dieu, qui est amour, nous a donné l'amour, et c'est par là que nous savons que tout homme est en Dieu et que Dieu est en nous.

(St Jean, Ép. I, ch. IV, 13. *Épigraphe du Tr. Théol.-Pol.*)

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOUL. SAINT-GERMAIN, 108

1902

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

B
3998
.C68

A Messieurs

Henri Bergson, Georges Lyon

et F. Rauh, mes maîtres à l'École Normale,

en hommage de reconnaissance.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/benotdespinoza00couc

PRÉFACE

Je présente une histoire et un exposé des œuvres de Spinoza. Dans les parties d'exposé je me suis efforcé de penser à nouveau le texte et d'imiter la manière de l'auteur, sa concision un peu sèche, son style à formules. Dans les parties d'histoire j'ai suivi quelques règles que je crois applicables à l'histoire de la philosophie.

La première a été de tenir compte de tout ce qu'a écrit Spinoza, sans trier au préalable ce qui est proprement philosophique. J'ai fait une place même au traité de l'*Arc-en-ciel*, à l'essai *Sur le nitre* et à l'*Abrégé de grammaire hébraïque*. Je n'ai pas donné à l'*Éthique* l'importance prépondérante qu'on lui accorde d'ordinaire et qu'elle doit partager avec le *Traité de Théologie et de Politique*. Ce serait faire violence à l'œuvre de Spinoza que d'y voir essentiellement l'œuvre d'un métaphysicien ou même d'un métaphysicien et d'un moraliste,

puisque l'auteur se donne encore pour un exégète et pour un politique. On ne peut en déterminer le caractère général qu'à condition de n'y rien négliger. J'ai voulu étudier un philosophe plutôt qu'une philosophie.

Ma seconde règle a été de suivre l'ordre chronologique des œuvres. Deux méthodes se présentent selon que l'on se place, pour étudier une doctrine, au point de vue du philosophe ou à celui de l'historien. Le philosophe, qu'il veuille réfuter la doctrine ou la proposer, en fait un exposé logique, systématique. Il la dispose pour la clarté sous quelques chefs principaux et groupe les textes suivant cet ordre. Tel est le point de vue adopté, pour ne citer que deux travaux français récents, dans les belles études de M. Delbos [1] et de M. Brunsvicg [2]. Un autre point de vue me semble possible. On regarderait la doctrine d'un philosophe comme un événement historique qui a sa date, qui a eu son évolution. La vie de l'auteur, la succession de ses recherches, le progrès de ses découvertes, deviendraient les principaux sujets d'étude. A l'ordre systématique devrait se substituer l'ordre chronologique des ouvrages et pour chaque ouvrage, au lieu de grouper les textes sous des chapitres nou-

1. *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza*. Alcan, Paris, 1894.

2. *Spinoza*, Alcan, Paris, 1894.

veaux, il faudrait suivre la marche même de l'auteur, respecter ses divisions et donner à chaque idée l'importance qu'il lui a donnée lui-même. L'historien ne veut ni réfuter une doctrine ni la rajeunir; il en suit la genèse. C'est une histoire des œuvres de Spinoza que j'ai tentée.

J'ai cherché, en troisième lieu, à rattacher l'œuvre aux circonstances qui l'expliquent. On mettra en première ligne les lectures que l'auteur a faites et dont il a subi l'influence. J'ai donné une grande importance au catalogue de la bibliothèque de Spinoza. Il importe aussi de connaître le milieu où l'auteur a vécu et l'auditoire immédiat auquel il s'adressait. J'ai essayé de décrire les milieux intellectuels que Spinoza a traversés : le milieu rabbinique et italianisant de la synagogue, à Amsterdam, le milieu théologien et cartésien de Leyde, le milieu stoïque et républicain de l'entourage de Jean de Witt à la Haye. L'action du milieu précise l'influence des lectures. Elle explique pourquoi Spinoza avait dans sa bibliothèque et dans quel esprit il devait lire Maïmonide et Léon Hébreu, Calvin et Descartes, Épictète et Hobbes. Il n'y a jamais, en histoire de la philosophie, d'action exclusive d'un philosophe sur un autre; il faut chercher l'action plus complexe des *milieux philosophiques*. Inversement les œuvres philosophiques, toujours représentatives d'un milieu, sont des documents historiques de premier ordre. J'ai re-

gardé celles de Spinoza comme telles pour la Hollande de 1670.

J'ai réservé, enfin, la place la plus importante à l'étude technique des œuvres. Le reste n'est qu'une détermination par l'extérieur, une sorte de mise au point. L'essentiel est d'étudier le contenu exact de chaque livre et sa composition intime. Si les ouvrages des philosophes sont des documents historiques, ils ne le sont que secondairement. Ce sont essentiellement des constructions d'idées, dans lesquelles il entre une part d'habileté, une part de génie. Nous n'avons pas à les refaire, mais nous pouvons les analyser patiemment et y apprendre la *technique philosophique*. L'intérêt est dans le détail et jusque dans le style : il n'est pas indifférent que Spinoza se soit arrêté au style mathématique. J'ai cherché comment s'est constituée dans le détail la théorie de la substance. Je me suis efforcé, en partant de là, de désarticuler l'*Éthique*. J'ai été amené à admettre que la direction substantialiste n'est pas unique dans cet ouvrage et qu'elle ne s'étend pas également, sans parler de la partie psychologique et de la partie purement morale, aux trois parties métaphysiques. J'ai voulu faire ressortir par quels efforts Spinoza essaie de concilier avec sa théorie de la substance son intellectualisme et sa conception de l'individu. C'est aux questions de cet ordre que l'histoire de la philosophie est inévitablement ramenée. Il ne suffit pas de lui appliquer

les méthodes générales de l'histoire ou de l'histoire littéraire. Elle demande une méthode spéciale. On peut la rapprocher assez bien de l'histoire des sciences. Les *Éléments* d'Euclide, même considérés au point de vue historique, ne peuvent pas être étudiés uniquement par l'historien. La différence est que de l'histoire d'une science on peut extraire la science elle-même, telle qu'elle est constituée aujourd'hui, et qu'il serait impossible d'extraire de même façon une philosophie, de l'histoire de la philosophie. L'intérêt s'en reporte davantage sur le tour d'esprit et le tour de main de chaque philosophe, sur la facture particulière de chaque système.

L'œuvre de Spinoza, dans son ensemble et son développement, dans sa signification historique et dans sa structure de détail, tel est, en résumé, l'objet de cette étude.

Spinoza est, pour le lecteur d'aujourd'hui, un philosophe privilégié. Il existe une édition critique de ses œuvres complètes [1], un recueil critique de tous les documents biographiques que l'on a sur lui [2] et une bibliographie méthodique des ouvrages qui le concernent [3]. Il est aussi le seul philosophe dont nous

1. Edition van Vloten et Land, 2 vol. in-8°. La Haye, 1887; 3 vol. in-12. La Haye, 1895.

2. Frendenthal. *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipsig, 1899.

3. Van der Linde, *Bibliographie de Spinoza*, La Haye, 1870.

connaissions avec exactitude la bibliothèque[1], ce qui permet quelque sûreté dans les questions difficiles d'influence.

1. *Inventaire de la bibliothèque de Spinoza.* Édition van Roojen, La Haye, 1889 (reproduit par Frendenthal).

BENOIT DE SPINOZA

CHAPITRE PREMIER

LA SYNAGOGUE

Les premiers écrits que nous ayons de Spinoza sont les deux brefs dialogues insérés dans le « Court Traité[1] ». Ils semblent antérieurs à sa rupture avec la synagogue. Ce sont deux exercices d'écolier, incomplets et assez obscurs, mais deux ébauches précieuses, venant d'un philosophe qui a peu livré sa façon de composer et de penser. — Quelle avait été jusqu'alors sa formation intellectuelle[2]?

1. Partie I, ch. II.

2. Les sources principales pour la vie de Spinoza sont :

1° Les Lettres de Spinoza, 1661-1676.

2° La Préface de ses Œuvres posthumes, attribuée soit à Schuller, soit à Meyer et Jarigh Jelles, Amst., 1677.

3° Bayle, *Dictionn.*, art. SPINOZA, Rotterd., 1697.

4° La Préface de la 2e édition de Chr. Kortholt : *De tribus imposto-*

C'est dans le quartier juif d'Amsterdam, à l'ombre de la vieille synagogue portugaise[1], qu'il faut nous représenter sa sérieuse jeunesse[2]. Nous avons la vision de ce monde fermé et étrange par Rembrandt qui le hantait vers cette époque. On imagine les salles basses et profondes, les éclairages fantastiques, les bizarres défroques, les attitudes bibliques des vieillards. L'église d'Amsterdam, formée surtout de fidèles et de *marranes* chassés d'Espagne en Portugal et de Portugal en Hollande, était très prospère. On l'appelait « la Nouvelle Jérusalem ». Elle était moins savante que celles de

ribus magnis, Hambourg, 1700. Cette préface est du fils de l'auteur, Séb. Kortholt, qui vint recueillir en Hollande des traditions orales.

5° La *Vie de Spinoza* par Jean Colerus, Amst., 1705. — Colerus a utilisé les Lettres, la Préface de 1677, et Bayle.

6° *La Vie de Spinoza, par un de ses disciples*, Amst., 1719 (Lucas — ou Louckers, — ou de Saint-Glain. — Voy. Meinsma, *Archiv. f. gesch. d. Phil.*, IX, p. 208; et Meyer, *ibid.*, 1898, p. 270).

Les autres textes sont réunis dans le livre de M. Freudenthal : *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leips., 1899.

Les références, pour les œuvres de Spinoza, seront données, autant que possible, à la traduction Saisset (2 vol. in-12, 1842) qui est la plus courante, et, à son défaut, à l'édition van Vloten et Land (3 vol. in-12, 1895).

1. Celle qu'on voit maintenant a été bâtie en 1670.

2. Une question a été soulevée sur l'origine de Spinoza. — Colerus dit avec précision (p. 1) : « Spinoza naquit à Amsterdam le 24 nov. 1632. » Contrairement à ce témoignage, Graetz (*Gesch. d. Juden*, 1868, t. X, n. 1, p. VI) pense que Spinoza est né en Espagne, à Valladolid. Il se fonde sur le texte suivant de Spinoza (Lett. 76, 1676) : « J'ai connu, moi (*ipse novi*), entre beaucoup d'autres, un certain Juda-le-Croyant, qui, élevant la voix au milieu des flammes où on le croyait consumé, entonna l'hymne *Tibi, Deus, animam offero*, et n'interrompit ce chant que pour rendre le dernier souffle. » Ce Juda-le-Croyant, de son nom de « marrane », Lope de Vero y Alarcon, est un martyr juif, qui fut brûlé, à Valladolid, le 15 juillet 1644. Spinoza semble dire qu'il a assisté à l'auto-da-fé. Graetz en

Pologne et de Bohême, mais elle était célèbre pour son orthodoxie jalouse. Les excommunications y étaient fréquentes. Spinoza put connaître Uriel da Costa qui fut « extirpé » de l'Église comme épicurien en 1640, et qui se tua. — Une sorte de concordat, conclu avec le magistrat, remettait toute autorité aux mains de syndics israélites, les « Pharnasim ». Ceux-ci étaient soucieux des mœurs des fidèles autant que de leur foi, et une grande ferveur régnait dans la communauté. — Elle avait à sa tête le vieil Isaac Aboab, patriarche vénéré et redouté; Orobio de Castro, chargé de l'apologétique contre les chrétiens; Manassé-ben-Israël, prédicateur éloquent, un peu illuminé, un peu suspect de préférer la Cabbale à la Bible et au Talmud, mais grand cœur et âme pieuse, et enfin Rabbi Saül Morteira, qui fut le maître de Spinoza[1]. C'était lui qui avait

conclut qu'il était né à Valladolid, ou dans les environs, et qu'il y était resté au moins jusqu'à douze ans. On sait, par ailleurs, qu'il y avait des Espinosa à Valladolid, au XVIIe siècle. On trouve une anthologie, la *Primera parte de las flores de poetas ilustres en España*, compilée par Pedro de Espinosa, imprimée à Valladolid, en 1605 (volume décrit dans le Catal. de la Bibl. de Salva, n° 240. — *Rev. d'Hist. litt. de la France*, 1896, p. 435). Toutefois la conclusion de Graetz ne semble pas s'imposer. Spinoza dit seulement avoir connu Juda. On peut simplement supposer un voyage de Spinoza en Espagne, ou un voyage de Juda à Amsterdam. Une autre solution, plus simple encore, est peut-être proposable. Le martyre de Juda, avec la circonstance de l'hymne entonné dans les flammes, est raconté dans le livre de Manassé-ben-Israël, *Esperançade Israël* (1650) et Spinoza avait ce livre dans sa Bibliothèque (Voy. *Inventaire....* éd. van Rooijen, 1889, p. 184). Peut-être s'en est-il inspiré. *Ipse novi* serait une hyperbole : d'Aubigné aurait pu dire semblablement : *J'ai vu* brûler les deux frères lyonnais, les cinq écoliers de Lausanne!

1. Les six rabbins étaient Morteira, Aboab, les deux de Faro, Schalom-

distingué dans une famille de marchands cet enfant méditatif et studieux. Après Mosé Zacout, il en fit son élève préféré et l'éleva pour le temple.

Morteira, Vénitien d'origine, tempérament hautain et dominateur, se distinguait des autres rabbins. En face de l'école traditionnelle et mystique, il existait une école d'exégèse plus hardie, qui interprétait la Bible par la raison et tendait à en exclure le surnaturel. C'est à elle qu'il se rattachait. Cette école remontait au « Guide des Indécis » de Maimonide, ouvrage fameux, resté suspect aux juifs orthodoxes, dénoncé souvent et mis plusieurs fois à l'index, conservé néanmoins par des rabbins philosophes qui, avec le même esprit rationaliste, l'avaient interprété à son tour. La méthode ordinaire des philosophes juifs dans la recherche de la vérité n'est pas la méditation personnelle, solitaire. Ils prennent un texte pour point de départ et ils en font un commentaire de plus en plus approfondi. Mais le commentaire ne reste pas subordonné au texte : il le dépasse et devient texte à son tour. C'est ainsi que procédera Spinoza. Il pénétrera d'abord la Bible et plus tard ce seront ses propres ouvrages qu'il réduira aux propositions essentielles et qu'il approfondira sans cesse.

Sous l'influence de Morteira, il prit en dégoût les rêveries des cabbalistes, « ces sottises de charlatans », comme il les appellera dans la suite[1]. Il s'émancipa rapi-

ibn-Joseph et Jacob Gour-Arié. (Voy. une lettre citée par Kauffmann. *Rev. des ét. juives*, XXV, 207.)

1. *Tr. Th.-Pol.*, trad. Saisset, p. 206.

dement de l'autorité des rabbins; il vit leur ignorance et résolut de ne consulter que lui-même sur les difficultés de l'Écriture. Il mettait en note tout ce qui l'embarrassait et comptait sur ses réflexions pour en tirer la lumière. Il relut de cette façon et médita le Vieux Testament. Il s'efforça de le réduire à quelques idées définies et d'en tirer surtout une conception de Dieu et de l'âme. Quel fut le résultat de ses réflexions? Nous en savons quelque chose par une conversation qu'il eut un jour avec deux de ses amis[1].

Il vit d'abord une opposition entre l'Écriture et le système de la Cabbale qui explique toutes les choses par l'intervention d'esprits ou de démons. La Bible ne justifie pas un tel système : les anges dont il y est question sont des visions de rêve, des fantômes, tels que ceux que Jacob vit, en songe, monter et descendre l'échelle du ciel. Ils n'ont aucune substance et les Sadducéens ont pu nier leur existence sans être exclus de l'Église. Entre l'homme et Dieu, il n'y a pas d'esprits intermédiaires.

Qu'est-ce que l'homme lui-même? Que doit-on entendre par l'âme? Nulle part nous ne voyons dans la Bible que l'âme soit immortelle, mais partout, au contraire, ce mot est pris pour synonyme de « vie ». L'âme périt avec le corps; la même fin attend l'homme et les bêtes. Il n'y a point de vie future à attendre; il faut

1. Lucas, *Vie de Spinoza;* ap. Boulainvilliers, *Réfut. des erreurs de Spinoza,* p. 5.

organiser la vie d'ici-bas pour elle-même, car elle n'a pas sa fin en dehors d'elle.

Qu'est-ce que Dieu enfin? L'Écriture l'appelle grand et infini, et, pour n'être pas des métaphores, ces mots supposent l'étendue. L'étendue, à son tour, ne se comprend que pour les corps. Dieu est donc un être corporel; il se confond avec l'immensité du monde.

Ces idées se dégagent-elles vraiment de l'Ancien Testament? Il est difficile de le croire, bien qu'un savant rabbin l'ait pensé encore de nos jours[1]. Quoi qu'il en soit, elles devinrent, pour Spinoza, « des principes à l'aide desquels il se fit jour à travers tous les nuages », des sortes de dogmes qu'il compléta et approfondit plus tard, mais qu'il ne renia pas.

Après la Bible, il lut le Talmud, dont l'étude semble avoir été négligée à Amsterdam. Il passait pour un livre difficile et profond. Spinoza le trouva clair et insignifiant. Il ne s'y arrêta guère, se réservant toutefois d'en porter un jugement définitif.

Il étudia aussi les œuvres des philosophes juifs. Deux surtout semblent avoir agi sur sa pensée, Mosé Maimonide et Léon Hébreu.

De Maimonide deux ouvrages étaient célèbres : l'un est un traité de philosophie et de théologie, le « Guide des Indécis », l'autre une sorte de traité de morale, divisé en huit chapitres, et qui sert de préface à son Commentaire de la *Mischna*. Spinoza connut certainement le

1. A. Weill, *Moïse et le Talmud*, Paris, 1864.

« Guide des Indécis[1] », mais ce ne fut guère que pour le réfuter. Il en rejettera presque tout, la théorie de la prophétie et celle du miracle, celle de la création et celle de la Providence, l'affirmation de la liberté humaine et l'idée essentielle qu'on ne peut donner à Dieu aucun attribut. Il fut probablement plus frappé par un adversaire de Maimonide et même d'Aristote, Hasdaï-ben-Creskas[2], dont il paraît bien avoir connu le curieux déterminisme. En revanche, il semble avoir pris toute la morale de Maimonide, morale originale qui donne pour fin suprême à la vie la perfection de l'intelligence. Pour atteindre cette fin, il ne faut pas renoncer aux plaisirs, c'est-à-dire à la satisfaction des désirs et des passions. Il suffit de les ordonner par l'hygiène du corps et le bon gouvernement de la vie, de façon à rendre possible la liberté de l'esprit, nécessaire pour arriver à la connaissance de Dieu. La vie contemplative, mais non ascétique, est celle même que Spinoza se proposera de fonder.

Les « Dialogues d'amour » de Juda Abravanel ou Léon Hébreu, publiés en 1535, avaient révélé aux Juifs la philosophie platonicienne. Spinoza en possédait une traduction espagnole[3]. C'est d'eux que viendra l'importance qu'il donnera toujours à l'amour. C'est là qu'il prendra la théorie de l'amour de Dieu pour lui-même,

1. Il se trouve dans sa Bibliothèque (*Inventaire*, éd. van Rooijen, p. 132).
2. Il le cite dans sa 29e Lettre.
3. *Inventaire*, p. 152. Spinoza a pu connaître aussi le Platonisme par saint Augustin (*Invent.*, p. 131).

de Dieu pour les hommes et de l'homme pour Dieu, l'étude minutieuse des causes de l'amour, la distinction de l'amour et du désir, et celle de deux amours, l'un, sensuel, qui naît du désir, l'autre, intellectuel, qui, au contraire, engendre le désir. Il n'en tirera pas seulement cette psychologie subtile, mais aussi la conviction que la fin de l'homme est tout autant la perfection de l'amour que la perfection de l'intelligence.

La connaissance que Morteira lui avait donnée de l'italien lui ouvrit aussi les œuvres des philosophes de la Renaissance, ces systèmes hardis et poétiques qui sont comme l'ivresse de la pensée spéculative. Il lut vraisemblablement le dialogue de Giordano Bruno « De la Causa, Principio e Uno », publié en 1584. Ses deux essais de jeunesse en sont tout pénétrés. Il y trouva la distinction du « principe » interne des choses et de leur « cause » extérieure, c'est-à-dire de leur essence intelligible et de leur existence particulière, de ce qui définit un homme en soi et de ce qui fait que tel homme existe à tel moment. Il s'inspirera de la théorie ingénieuse par laquelle Bruno explique pourquoi « tout homme est dans chaque moment tout ce qu'il peut être dans ce moment précis, mais n'est pas tout ce qu'il peut être en soi et selon sa substance[1] » ; ce qui est le problème des existences particulières. Ce sont les difficultés du système. Spinoza en retiendra l'idée originale, que tout est pénétré d'intelligence et que c'est l'intelligibilité d'une chose

1. *De la Causa,* III ; éd. de Lagarde, p. 259.

qui en est la véritable cause, la cause « intérieure » où se confondent cause efficiente et cause finale[1]. Il en gardera surtout le postulat dernier que « le but même de la philosophie est la connaissance de l'unité des choses[2] ». La substance du monde est unique, éternelle, immuable; en elle se confondent l'ordre des essences et l'ordre des existences, les principes et les causes; elle enveloppe toutes les formes possibles comme le germe contient la plante. « Lorsque les membres se dessinent et se constituent, il ne naît pas une substance nouvelle, il se consomme un événement déjà accompli[3]. » Rien n'existe qu'en elle. « Quand on regarde un homme individuel, on n'aperçoit pas une substance particulière, on envisage la Substance sous des traits particuliers. » Les impressions qui nous viennent des choses sont comme des sons musicaux disséminés; il faut les multiplier et les fondre afin d'entendre l'harmonie qu'ils composent. — Dans un autre Dialogue de Bruno publié la même année[4], Spinoza put goûter le sentiment lyrique, nouveau encore pour l'esprit humain, de la profondeur infinie du monde, ce sentiment qui enchantait et effrayait Pascal, et il put connaître la joie et presque le délire qu'il donne à l'âme qui en est pleine. Ces lectures italiennes furent sans doute la poésie de sa vie cléricale.

1. Ch. IV.
2. Ch. V.
3. *Ibid.*
4. *De l'Infinito, Universo e Mondi.*

C'est l'impression de ces études de jeunesse qu'on retrouve dans les deux essais dialogués écrits probablement vers cette époque et insérés plus tard, sans grand à-propos, dans le « Court Traité ». Ils devaient faire partie d'une œuvre plus étendue : on y trouve des renvois à des développements qui manquent.

Le premier est, dans la forme, une imitation de Léon Hébreu. Dans les « Dialogues d'amour », l'amour est père du désir, fils de la raison et de la connaissance. Pour mettre en lumière ces rapports, Spinoza fait de l'Amour, du Désir, de la Raison et de la Connaissance quatre personnages par lesquels il remplace les deux amants, Philon et Sophie. Le sujet est la dispute de l'Amour entre le Désir et la Raison. Le Désir offre à l'Amour des objets multiples, la Raison un unique objet. Le débat est de savoir si la réalité est multiple ou une, si la Nature est composée de plusieurs substances ou si elle est Substance unique. Il est tranché à la façon de Giordano Bruno. Ce qui empêche de voir l'unité de la Nature, c'est une fausse idée de la cause. Le Désir l'imagine « transitive ». Il s'arrête à la distinction de l'intellectuel et du corporel parce qu'il ne peut pas leur voir une cause transitive commune. La Raison, au contraire, les rapporte comme attributs à une substance unique, parce qu'elle conçoit la cause comme « immanente » à ses effets. — Dans ce petit écrit se marque déjà le caractère propre de la pensée de Spinoza, son extrême condensation. Déjà s'y trouve posée la question d'où sortira sa philosophie morale : où doit aller notre amour? Dans

le sens du désir ou dans celui de la raison? Et l'on pressent la réponse. Le désir doit être repoussé, parce qu'il mène à une fausse conception des choses, à une philosophie d'erreur. La philosophie vraie, fondement du bonheur, c'est tout le spinozisme. Ce court Dialogue en est comme une annonce obscure ou un premier oracle.

Le second Dialogue est plus explicite et plus important. On y trouve déjà formée une des idées maîtresses de Spinoza, qui restera à la base de son édifice intellectuel. Et si l'on se sert, pour la comprendre, des développements qu'elle eut dans la suite, cela marque la concision du texte, mais non pas que Spinoza ne l'eût pas dès cette époque fortement conçue.

La forme de cet écrit est empruntée à Giordano Bruno. Théophile, qui désignait le philosophe lui-même, s'y retrouve et a pour interlocuteur Érasme, qui tient le rôle du Désir[1]. Le sujet est de préciser la notion de « cause immanente ». Cette notion fut certainement entrevue par Bruno, mais Spinoza l'éclaircit et se la rend propre. C'est, comme on sait, une expression de théologiens, qui désigne la façon dont Dieu est cause de soi; elle s'oppose à la façon « transitive » dont il est cause de ses créatures. Théophile soutient que cette opposition n'est pas fondée, et que Dieu est cause du monde de la même façon que de lui-même, qu'il en est « cause immanente ». Dieu est intérieur au monde. Peut-on dire, avec Érasme, que le monde s'ajoute à lui et augmente son essence?

1. Ἔρασμος, Desiderius.

Non, le rapport des choses à Dieu doit être conçu de la même manière que le rapport des idées à l'esprit. Les idées ne s'ajoutent pas à l'esprit, elles le constituent. On peut dire, indifféremment, que l'esprit les forme ou qu'il est formé par elles, car il ne s'agit pas d'un rapport de cause à effet, mais d'un rapport d'inhérence ou d'intériorité. Les idées sont l'extérieur, l'esprit est le fond. De même, Dieu est l'intime de l'univers. Les choses ne peuvent pas accroître son essence, car elles ne lui sont pas étrangères. Il suffit de les pénétrer pour s'approcher de lui.

Théophile marque l'importance morale de cette doctrine. Dieu, n'étant plus transcendant, n'est plus inaccessible. Comme il est éternel, tout ce qui dépend immédiatement de lui participe de son éternité. Si je veux moi-même rendre éternel mon esprit, il s'agit de le faire dépendre immédiatement de Dieu. Toutes les idées, sans doute, qui composent mon esprit, dépendent immédiatement de Dieu pour leur « essence », c'est-à-dire pour leur possibilité, mais leur « existence » actuelle dépend de modifications particulières, l'éducation que je reçois, les conversations auxquelles j'assiste, les voyages que je fais. Une seule est privilégiée, l'idée même de Dieu. Elle se produit sans intermédiaire. « Dieu est connu par lui-même. » L'idée de Dieu dépend immédiatement de Dieu. C'est à elle qu'il faut me rattacher; travailler à me rendre éternel, c'est travailler à acquérir une idée claire de Dieu. Mais à quoi reconnaîtrai-je que j'y suis arrivé? A ce que mon

amour cessera de se disperser et que je me sentirai uni à Dieu, de manière qu'il me soit impossible de rien aimer que lui. Ce sont les progrès de l'amour qui révèlent les progrès de l'intelligence.

Tels sont les témoignages qui nous restent des méditations de jeunesse de Spinoza. Il faut y voir le premier jet d'une pensée déjà personnelle. Plus tard, dans le « Court Traité », elle s'enrichira de connaissances nouvelles, puis dans l' « Éthique » elle sera développée minutieusement, le détail sera éclairci et le progrès du discours mis en saillie, mais l'âme est là. — Faut-il parler de mysticisme? Oui, si ce mot s'applique à une communication directe, à une union intime avec Dieu. Non, s'il implique, comme il est certain, un Dieu personnel, sensible au cœur, par delà l'intelligence. Ici, l'homme s'unit à Dieu, mais ce n'est pas par un état de grâce, c'est par une idée pure. Et l'amour ne dépasse pas la connaissance, il en est l'autre face. C'est, si l'on veut, le mysticisme de l'entendement.

A vingt ou vingt-deux ans, Baruch de Espinoza[1] était encore un lévite, nourri dans la synagogue et pour elle. Il lisait et méditait beaucoup, mais il évitait de converser. Ses mœurs étaient irréprochables. Comme il se livrait peu, une sorte de respect l'entou-

1. *Benedictus de Spinoza* est la traduction latine. — Espinosa est, comme on sait, le nom de plusieurs peintres espagnols. Espinoza est la forme portugaise.

rait. Il passait pour avoir une grande science de la Bible et quelques connaissances étrangères. Les études théologiques avaient été la base de sa formation intellectuelle. Commenter librement la Bible, être un rabbin éclairé, de la famille de Maimonide et de Hasdaï-ben-Creskas, plus profond qu'eux, peut-être aussi plus attaché aux questions de morale, semblait devoir être sa destinée. La philosophie italienne lui avait ouvert l'esprit aux joies de la pensée spéculative, mais il lui manquait la connaissance du latin pour entrer dans le courant des idées contemporaines. Apprendre le latin était son plus grand désir. Mais aucun des rabbins ne pouvait le lui enseigner. Manassé-ben-Israël, le seul d'entre eux, semble-t-il, qui l'ait su, était alors en mission auprès de Cromwell. Si l'église d'Amsterdam eût été plus savante et moins intolérante, peut-être Spinoza eût pu ne pas se séparer d'elle. On peut dire qu'il ne s'en sépara jamais d'esprit. Après son excommunication, il continua, nous dit son biographe [1], à respecter les règles de la loi sur le travail manuel. Son « Traité de Théologie et de Politique » fut une protestation contre son expulsion de l'église. Il y définit son idéal de rabbin philosophe et montre que « la liberté de philosopher n'est pas incompatible avec la piété ». Il ne délaissa jamais, le rabbinage et, jusqu'à la fin, il s'occupa d'une œuvre rabbinique, celle du « targoum », la traduction des Livres Saints en langue vulgaire [2].

1. Colerus, tr. Saiss., p. 15.
2. Col., p. 58.

CHAPITRE II

CONVERSION

Dans les premiers traités de Spinoza se marque une double influence, celle des théologiens chrétiens[1] et celle de Descartes. C'est le fond de pensée des « Dialogues » élargi par des lectures latines, fortifié surtout par une profonde crise morale.

Pour apprendre le latin, Spinoza avait été obligé de quitter le quartier juif. Un célèbre médecin, Frans van den Ende, l'enseignait alors aux fils des riches bourgeois. Il était catholique de nom, au fond libre penseur, et mêlé à la politique la plus avancée. Sa répétitrice était sa fille Claire-Marie, excellente latiniste, point fort belle, paraît-il, mais pleine d'esprit et d'enjouement; elle enseignait aussi la musique de chambre, dont le goût commençait à se répandre. La maison de van den

1. On reconnait surtout l'influence des Jeunes Scolastiques, en grande vogue alors aux Pays-Bas : Suarez, Martini, J. C. Scaliger, Toletus, Pereira, Mendoza, Eustachius et les Coïmbrois. Les professeurs protestants, Burgersdijck, Heereboort, s'en inspiraient beaucoup. Les *Cogitata metaphysica* de Spinoza sont en partie dirigées contre eux. (Voy. Freudenthal, *Sp. und die Scholastik*, dans les *Ph. Aufsätze* du Jubilé de Zeller, 1887.)

Ende était fort en vogue, et le docteur était accablé de travail. Spinoza se présenta chez lui, et obtint d'y être reçu, « au pair », comme second répétiteur. Il passa ainsi deux ou trois ans, ayant le vivre et le couvert, moitié apprenant le latin et moitié l'enseignant.

C'est la période mondaine de sa vie. Il prit contact avec la société hollandaise, avec ces gens discrets et fins, qui ne mettent rien en façade, mais sont épris de luxe intime. La vie était alors tout embaumée d'art. Frans Hals, toujours debout, Rembrandt, Terburg, Cuyp, Ostade, van der Helst étaient dans leur vigueur. Paul Potter venait de mourir. Et d'autres, nés dans la même génération que Spinoza, commençaient avec lui leur gloire, Ruysdaël, Jean Steen, van de Velde et les deux jumeaux, Jean ver Meer, Pierre de Hooch. Il y eut là vingt années uniques. Spinoza ne resta pas étranger à cette révélation de beauté. Il dessinait, et Colerus rapporte qu'il faisait de fort belles esquises à la plume, rehaussées de fusain, ou plus probablement de sépia. Plus tard, à Voorburg et à La Haye, il prendra pension chez des peintres[1], et, à sa mort, on trouvera, dans sa chambre, autant d'estampes que de livres.

Il ne se désintéressa pas, non plus, des luttes politiques. Le coup d'État du prince d'Orange venait d'échouer devant l'héroïque résistance des bourgeois d'Amsterdam (1650). Plus tard, quand grandira, avec l'appui du clergé, le mouvement de réaction militaire,

1. Daniel Tydeman et Henri van der Spijck. (Van Vloten. *Ad S. op. supplem.*, p. 298; — et Bayle, art. SPINOZA.)

Spinoza restera un bon républicain. Il sera l'ami du Grand Pensionnaire. Le jour de son assassinat, on le verra comme affolé, pleurant, et voulant aller flétrir la populace[1]. — Mais à la table de van den Ende, il dut avoir les oreilles pleines des projets de cet aventurier qui devait finir sa vie en France dans une ténébreuse conspiration. Eut-il lui-même de folles ambitions? Il se dessinait, nous dit-on, sous les traits de Masaniello, dont l'étrange destinée venait d'émerveiller l'Europe.

Il nous fait entendre en tout cas, dans le « De Emendatione », le plus personnel de ses ouvrages, qu'il fut séduit par la vie mondaine, par une vie entourée de luxe délicat, d'un peu de gloire et de voluptés fines. Il avait bonne grâce, rien d'un pédant, tout d'un honnête homme. Son portrait[2] le montre avec le visage d'une finesse rare, le teint mat, une conjonction spirituelle des yeux et de la bouche, un air d'aisance aristocratique. — Il demanda la main de la fille de son maître. — Il fut repoussé. — Il dut sentir douloureusement l'isolement qui lui venait de son origine.

En même temps, il fut touché des premières brûlures d'une phtisie héréditaire[3]. C'était sa vie bornée et le premier contact de la mort prochaine. Ses réflexions, comme celles de Pascal, en furent certainement hâtées.

1. Note inédite de Leibnitz, à la Biblioth. de Hanovre, citée par Fouché de Careil, *Réf. de Sp. par Leibnitz*, p. 64.

2. En frontispice du tome II de l'éd. 8° van Vloten et Land.

3. 2e Lettre de Schuller, ap. Stein, *Leibnitz und Spinoza*, p. 285.

Il s'agissait d'atteindre rapidement le fond de la vie, d'acquérir sans retard l'éternité. Et quand même il ne serait pas sûr que la vie éternelle fût possible, il fallait la chercher encore. « Un malade, attaqué d'une maladie mortelle, rassemble toutes ses forces pour chercher un remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir[1]. » La mort est certaine et le seul espoir d'un bien, peut-être éternel, doit l'emporter sur la réalité de biens certainement périssables. C'est le pari de Pascal, transporté du bien de l'autre vie à celui de la vie présente.

La synagogue enfin grondait contre lui. Il avait rompu une première fois avec elle, sur une réponse cavalière faite à Morteira, qui le menaçait d'excommunication[2]. L'animosité avait grandi parmi les fidèles. Elle alla même jusqu'à un attentat sur sa personne, une nuit, au sortir du théâtre. On lui en voulait de vivre hors de la communauté et de ne pas tenir d'elle ses ressources. On lui offrit une pension très élevée. Il refusa. Alors Isaac Aboab fulmina contre lui la grande excommunication « Schammatha », celle que prononce toute l'église assemblée et qui prive à jamais du secours des hommes et de la miséricorde de Dieu. Puis, pour le rejeter de la ville même d'Amsterdam, les « Pharnasim » implorèrent l'appui des ministres luthériens et déro-

1. *De Emendat.*, van Vl., p. 4.

2. « Pour me reconnaître de vos bontés, voulez-vous que je vous apprenne le rituel d'excommunication. » Lucas, p. 14.

bèrent enfin aux magistrats une sentence d'exil de quelques mois (1656).

Cette tempête arracha définitivement Spinoza à ses espérances mondaines. Forcé de renoncer aux voluptés, à la réputation, aux richesses, il fit réflexion que ce sont là des biens équivoques, — moins encore la volupté, qui est une oscillation de jouissance et de regret, que le désir de gloire et de richesses, qui n'admet point de relâche et assoiffe l'âme indéfiniment[1]. Il se mit en quête d'un bien « qui pût emplir seul l'âme tout entière et qui lui donnât l'éternel et suprême bonheur[2] ». — Il dirigea sa vie, nous dit-il, « suivant une nouvelle règle » et reconnut que ce n'était possible qu'à condition de rompre avec les habitudes communes des hommes[3]. La vie singulière à laquelle il était contraint devenait la condition de sa liberté d'esprit. L'enchaînement fatal des événements s'était trouvé d'accord avec l'ordre légitime de ses pensées.

Il n'atteignit pas d'un seul coup le bonheur espéré. Ce ne fut d'abord que des moments de consolation « rares et de courte durée[4] », mais peu à peu ils devinrent « plus longs et plus fréquents », jusqu'à ce que sa nature se fût tout entière transformée en une « nature supérieure ». Il revint alors aux spéculations philosophiques de sa jeunesse, mais le ton était autre. Ce

1. *De Emendat.*, trad. Saisset, p. 276.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 277.
4. *Ibid.*, p. 278.

n'était plus l'écho de Maïmonide et de Bruno, c'était l'accent personnel d'une âme régénérée par sa propre pensée.

Descartes déclarait que sa principale règle avait été « de ne consacrer que fort peu d'heures par an aux pensées qui occupent l'entendement seul [1] ». Spinoza y consacra tout son temps. « Il y a certains métiers, dit Renan, qui devraient être les métiers réservés des philosophes, comme labourer la terre, scier des pierres, pousser la navette du tisserand et autres fonctions qui ne demandent absolument que le mouvement de la main... Pour ma part, j'ai souvent songé que si on m'offrait un tel métier, je renoncerais à mon titre d'agrégé de philosophie, car ce métier, n'occupant que mes mains, détournerait moins ma pensée que la nécessité de parler pendant deux heures de ce qui n'est point l'objet actuel de mes réflexions [2]. » Spinoza prit un métier de ce genre et refusa toujours de professer en public.

1. Éd. Cousin, IX, p. 131.
2. *Avenir de la Science*, p. 396-397.

CHAPITRE III

FORMATION DE LA THÉORIE DE LA SUBSTANCE

Nous aimerions savoir la façon dont Spinoza méditait, comment les « concepts » naissaient en son esprit, comment ils se développaient, comment ils se « sériaient ». Nous avons pour cela un exemple privilégié. C'est la théorie contenue dans la proposition que « la substance est infinie ». Elle se retrouve dans cinq textes d'époques différentes. Si nous parvenons à en marquer les progrès, nous ne prétendrons pas connaître le fond de Spinoza, ni avoir pénétré la structure de son intelligence, mais nous aurons, du moins, vu sa pensée à l'œuvre, nous aurons assisté en quelque sorte à son travail intellectuel.

I

Dans les « Dialogues », deux idées cherchent à se subordonner l'une à l'autre, la première que « la Nature est infinie », la seconde que « Dieu est cause immanente du monde ». La Raison croit prouver que la

Nature est illimitée. « Sinon, il faudrait, dit-elle, attribuer l'infini au Rien qui la limite. » — « Mais, répond le Désir, l'argument prouve que la Nature est sans limite, non qu'elle ne soit pas composée de parties finies. Il s'applique aussi bien à la supposition de substances finies et distinctes. » Aussi un tel argument ne sera pas reproduit. « Infini », pour Spinoza, exclut plus encore la composition que la limite ; « la substance est infinie » veut dire avant tout « la substance est unique ». Il ne prouve pas cette seconde proposition, il cherche plutôt la méthode qui conduirait à une preuve. De la Nature il passe à Dieu. Il faut voir en Dieu une cause « immanente », qui ne produit rien en dehors d'elle, qui n'est pas avec le monde en rapport de cause à effet, mais en rapport de substance à attributs. Les substances que nous croyons voir dans la Nature seraient donc des attributs qu'il faudrait, comme tels, rapporter à Dieu. La multiplicité apparente se réduirait ainsi à l'unité. — Il n'y a pas là une démonstration, mais seulement l'analyse de deux idées, Nature et Dieu, qui les fait converger, pour les amener à se confondre.

II

Dans le « Court Traité », au contraire, sont données des preuves directes qu' « il n'y a pas de substance finie [1] ». Car par où une substance serait-elle « finie » ?

1. Trad. Janet, p. 9.

Il est inintelligible qu'elle se limite soi-même. — Dira-t-on qu'elle est bornée par une autre substance, finie elle aussi? Mais par quoi, à son tour, cette substance serait-elle bornée? Le même raisonnement se poursuivrait sans fin. — Elle sera donc bornée par une substance infinie, par un Dieu supposé extérieur à elle? Mais ce Dieu manquerait soit de puissance, n'ayant pu lui donner plus qu'elle n'a, soit de bonté, ne l'ayant pas voulu; dans les deux cas il faillirait à sa définition. On ne peut pas borner une substance. Si l'on pose la Nature, Dieu doit être éliminé.

Si, d'autre part, on pose Dieu, c'est la Nature, comme réalité extérieure à lui, qui s'évanouit. Nous voyons reparaître ici, sous une autre forme, la doctrine de la « cause immanente [1] ». La « nature » d'une chose, en effet, est son essence et non son existence. Or si les existences dépendent les unes des autres par voie de « génération », les essences dépendent immédiatement de Dieu. Elles sont « créées » éternellement en lui. Mais il ne faut entendre par ce terme de « création » rien d'autre qu'une participation éternelle à sa propre infinité. La Nature rentre entièrement en Dieu.

Le principe commun de ces deux raisonnements est que l'on confère l'infinité à une chose par le seul fait qu'on la pose. On peut donc soit poser la Nature et y ramener Dieu, soit poser Dieu et y ramener la Nature. — Spinoza hésite encore entre les deux partis. Il s'arrête

1. P. 11, note postérieure de Spinoza.

d'abord au second [1]. C'est Dieu qu'il pose avant tout. Il met en tête du « Court Traité » un chapitre destiné à prouver l'existence de Dieu. Il y reprend simplement les deux preuves qui avaient cours dans les collèges et que Descartes avait renouvelées : la preuve « a posteriori » tirée de l'existence de l'idée de Dieu, et la preuve « a priori », ou preuve ontologique, qui met l'existence au nombre des perfections divines. Mais une fois cette démonstration faite, il ne s'en sert pas. Il s'aperçoit que la meilleure preuve de l'existence de Dieu se tire de sa définition même [2], et que, par conséquent, c'est cette définition qu'il faut chercher tout d'abord.

Plus loin, il essaie, au contraire, de prendre comme fait primitif l'existence des choses. C'est par un fait d'expérience, l'union de l'âme et du corps, qu'il veut prouver que les substances communiquent entre elles, que, par suite, elles ne sont pas radicalement distinctes [3]. Mais il s'aperçoit de ceci : à le bien voir, les preuves de cet ordre ne tirent pas leur valeur de la certitude du fait d'où elles partent, mais de la certitude précisément de la notion où elles tendent : l'unité de la substance. C'est cette notion qui est véritablement première. L'étude méthodique de la Nature ne doit commencer qu'après que l'on a donné de la Nature même une définition vraie

Ainsi de ces deux tentatives infructueuses se dégage, non sans efforts, une même conclusion : ce n'est ni l'exis-

1. Ch. I.
2. P. 4, note postérieure.
3. P. 14, 2°, et note.

tence de Dieu, ni l'existence du monde qu'il faut poser d'abord; ce n'est pas une « existence », c'est une « essence », une définition. C'est la définition de la substance. Établie, nous reconnaîtrons qu'elle est à la fois celle de Dieu et celle de la Nature. — Nous avons trouvé la bonne voie. Il n'y a plus à se perdre dans les difficultés de la théologie ou de la cosmologie. Il s'agit de constituer la théorie de la substance; la théorie de Dieu et celle de la Nature en découleront ensuite nécessairement. Une nouvelle étude est nécessaire, que le travail précédent ne faisait que préparer.

III

En août ou septembre 1661, Spinoza joint à sa première Lettre à Oldenburg la démonstration de trois propositions relatives à la Substance. Cette démonstration a été perdue, mais elle paraît correspondre à celle qui est ajoutée en Appendice au « Court Traité ». L'ordre des axiomes et des propositions est le même. Toutefois une quatrième proposition contenue dans l'Appendice, a été supprimée dans la Lettre à Oldenburg, par prudence sans doute [1], à cause du corollaire trop direct : « La Nature se confond absolument avec l'essence auguste et bénie de Dieu [2]. » Elle est remplacée par l'affirmation que « l'existence de Dieu se tire de sa seule

1. Voy. Lett. d'Old., van Vlot. (éd. in-12), II, p. 325, ligne 12 sqq.
2. P. 129.

définition[1] ». En revanche, les trois définitions données dans la Lettre à Oldenburg[2] ne se trouvent pas dans l'Appendice. — Quelle est la théorie de la Substance exposée à cette date?

Les éléments en étaient enveloppés dans le « Court Traité[3] » : une proposition fondamentale : « La substance est infinie », et trois conséquences :

1° Il ne peut pas y avoir deux substances réellement distinctes;

2° Une substance ne peut pas en produire une autre;

3° Il n'y a rien dans l'entendement infini qui n'existe réellement dans la nature.

En méditant sur la valeur particulière de ces propositions, et sur leur ordre respectif, Spinoza s'aperçoit que la première, au lieu de fonder les deux suivantes, s'appuie au contraire sur elles. Il faut donc renverser l'ordre.

C'est parce qu'aucune substance ne peut être produite par une autre (II) que toute substance est infinie (III) et une substance ne peut pas être produite par une autre parce qu'elle ne peut pas être réellement distincte d'elle (I)[4].

1. 1re Lett. à Oldenburg; Saiss., II, p. 320.

2. *Ibid.*, p. 328 et 329.

3. P. 9.

4. Au vrai, l'argumentation n'est pas aussi simple. Elle suppose quelques propositions auxiliaires, qui, sous le nom d'*axiomes*, sont placées en tête. Ces axiomes ne sont pas des notions de fait, ni des principes indémontrables. Ce sont simplement les arguments qu'on juge inutile de décomposer. Ainsi un argument des « Dialogues » pour prouver que la Nature est illimitée, devient un axiome de l'Appendice : *Une chose qui est cause*

La Proposition IV (3°) est embarrassante. A vrai dire, elle ne se déduit pas des précédentes. Il faut la réduire pour elle-même. « Il n'y a rien dans l'entendement infini qui n'existe réellement dans les choses » peut s'exprimer d'une façon plus générale : « L'existence appartient nécessairement à l'essence[1] »; à la condition toutefois d'entendre par là une essence *pure*, c'est-à-dire qui n'ait besoin de rien autre qu'elle pour être conçue. Ainsi les mouvements ne peuvent être conçus indépendamment de l'étendue; ils sont *dans* l'étendue. L'étendue, au contraire, peut être conçue « par soi » et « en soi ». — « Ce qui est conçu en soi et par soi[2] » est la définition de ce qui existe nécessairement, c'est-à-dire des attributs, en d'autres termes, de la substance[3]. La différence entre attributs et substance ne sera introduite[4] que par la définition de Dieu, qui suivra : « Dieu est une *substance* absolument infinie, c'est-à-dire composée d'une infinité d'*attributs* infinis[5]. »

de soi ne peut s'être limitée elle-même.) On les emploie d'ordinaire au cours du raisonnement, mais il est plus clair et plus scrupuleux de les isoler au début et d'y renvoyer ensuite. Ils pourraient être réduits à leur tour, et, de fait, nous verrons les axiomes de l'Appendice devenir dans l'*Éthique* des propositions démontrées (Pr. I à V), et les axiomes eux-mêmes reculer plus loin.

1. Lett. à Old., p. 335.

2. Lett. à Old., p. 328. Cf. Lett. à Simon d'Uriès, p. 354.

3. Par opposition à « ce qui existe *dans* une autre chose et est conçu *par* cette autre chose » (ou « dont le concept enveloppe celui d'autre chose ») qui est la définition des « modes ». (Lett. à Old., p. 328.)

4. « J'entends par attributs exactement la même chose que par substance. » (Lett. à S. d'Uriès; Saiss., p. 354.)

5. Lett. à Old., p. 329.

On voit que cette définition de Dieu n'est que la définition de la Substance, à laquelle est jointe la principale propriété qu'on a démontré lui appartenir, l'infinité (Pr. III). Elle est, en même temps, la définition de la Nature (Corollaire[1]).

On est ainsi frappé de l'importance capitale de cette Proposition IV : « L'existence appartient à l'essence. » Elle est logiquement antérieure aux autres, puisque c'est d'elle qu'est prise la définition de la Substance. Faut-il donc la poser en axiome ? Oui, car voyez le danger de faire autrement. Si l'existence nécessaire de la Substance n'est pas posée tout d'abord, avant même sa définition, cette définition ne sera en soi que celle d'un concept : *quod per se et in se concipitur*[2], et non d'une réalité. Il faudra prouver, par d'autres théorèmes, que l'existence appartient à la nature de ce concept[3]. Plus tard, Spinoza essaiera, dans l' « Éthique », de le faire en s'appuyant sur la Proposition II (*Éth.*, Pr. VI). La produc-

1. P. 128.

2. Lett. à Old.; van Vlot., II, p. 202.

3. Dans la Lettre à Meyer (1663) (Lett. 12, Saiss., p. 358) et dans les Lettres à Hudde (Voy. la 2e, Lett. 35, 1666; Saiss., p. 385), Spinoza fait de cette proposition : *l'existence appartient à l'essence*, un axiome premier. Au contraire, dans le *Traité de Théologie* (1670) (Saiss., p. 146) comme dans l'*Éthique* (1675), il admet qu'il faut la faire reposer sur d'autres notions plus évidentes. La pensée dernière de Spinoza est, je crois, dans les *Notes marginales du Traité de Théologie* (Note 6; Saiss., p. 341). Tant qu'on est dans la connaissance confuse, on se sert de « notions communes » pour arriver à prouver l'existence de Dieu (c'est-à-dire de la Substance). Mais dans la connaissance parfaite, l'essence enveloppe l'existence de la même façon que l'idée vraie enveloppe la certitude, c'est-à-dire immédiatement et sans preuve extérieure.

tion d'une substance étant impossible (Pr. II de l'App., VI de l'*Éth.*), la substance est donc cause de soi. Mais comment « cause de soi » veut-il dire « dont l'essence enveloppe l'existence »? Spinoza le mettra simplement en définition; ce sera la première ligne de l' « Éthique ». Même là ce sera donc, en définitive, une *existence* nécessaire qui sera posée avant tout, non plus celle de Dieu, ni celle de la Nature, mais celle de la substance.

En résumé, on trouve ici deux propositions, l'une : *L'existence appartient nécessairement à l'essence,* sur la place de laquelle il y a hésitation et d'où se tire la définition de la Substance, l'autre : *La substance est infinie,* qui se décompose en d'autres propositions et en axiomes.

On a été amené, pour la clarté, à « numéroter » les propositions d'une façon analogue à celle des Géomètres (*more Geometrico*[1]). C'est une forme plus rigoureuse que la forme littéraire, plus concise et plus commode pour débrouiller les pensées complexes. Il ne faut pas en laisser le privilège aux mathématiciens. Elle convient à toutes les études malaisées et qu'on veut rendre définitives. C'est un puissant instrument d'analyse qui, une fois découvert, décuple les forces de l'esprit. Spinoza le gardera. Ainsi, comme il dit, « l'entendement se façonne des instruments intellectuels, au moyen desquels il acquiert de nouvelles forces pour de nouvelles œuvres[2] ».

1. Lett. à Old.; van Vlot., II, p. 197.
2. *De Emendat.*, tr. Saiss., p. 284.

IV

Le 20 avril 1663, dans une Lettre à Louis Meyer qui est un de ses plus forts écrits[1], Spinoza reconnaît franchement que la proposition : « L'existence appartient à l'essence » est première et se démontre *absque ope aliarum Propositionum*[2]. Mais il approfondit surtout le contenu de ce qu'on peut nommer sa Grande Proposition : « La Substance est infinie. » L'analyse qu'il donne de l'idée d'infini devrait être considérée, malgré sa concision[3], comme un des monuments de la philosophie.

Il indique l'opposition classique de l'infini et de l'indéfini; mais il ne s'y arrête pas. Il veut mettre en lumière une autre opposition, d'où sont nés les fameux sophismes de Zénon d'Élée. C'est celle d' « infini » et de « divisible à l'infini ». Pour rendre plus claire la lecture, on doit entendre *Infinitum* dans le sens de ce qu'on appelle aujourd'hui le « continu ».

La question est, au fond, de savoir si l'étendue est « infinie » de la même façon que Dieu et dans le même

1. Lettre 12; Saiss., p. 357. Cette Lettre sur l'infini devint classique au même titre que l'*Éthique* parmi les amis de Spinoza. (Voy. la Lett. 80, de Tschirnhausen (1676); Saiss., p. 423.) — Il serait intéressant de savoir où se trouve aujourd'hui l'original. D'après van Vloten, il a été acquis à Amsterdam, en 1860, à la vente J.-J. van Voorst, par le libraire parisien Durand.

2. Van Vlot., II, p. 230.

3. Voy. une première esquisse dans le *Court Traité*, p. 15 et suiv., et quelques compléments dans le scolie de la Prop. XV de l'*Éthique*.

sens du mot, si, par conséquent, elle peut être un attribut de Dieu. — Dieu est infini de sa nature : on ne peut même pas concevoir de division en lui. — L'étendue, au contraire, nous apparaît comme divisible à notre gré. — Mais ce n'est là qu'une apparence. L'étendue réelle est indivisible[1], infinie, c'est-à-dire « continue ». Nous avons un penchant naturel[2] à la découper pour nos besoins, mais ces divisions que l'imagination suppose entre les corps ne sont pas dans les choses. En réalité, la Nature est un bloc indistinct. Si nous voulons l'imaginer, il vaut mieux nous la représenter comme un point indivisible que comme l'infiniment grand. Ce n'est pas Dieu qui s'étale le long de l'étendue : c'est l'étendue qui se concentre en Dieu.

De même, nous sommes portés à diviser la durée en parcelles aussi petites que nous désirons, et nous sommes jetés par là dans d'inextricables difficultés. Il nous devient impossible de comprendre comment une heure peut se passer, « car il faut qu'il s'en passe d'abord la moitié, la moitié de cette moitié et ainsi de suite à l'infini[3] ». En réalité, une heure est un « continu » ; c'est ce continu qui est donné. La durée entière est un « continu » aussi ; le *temps* divisible n'est qu'une détermination pour la rendre accessible à l'imagination[4]. Il

1. Spinoza n'a pas varié sur ce point. Voy. la Lett. 59 (1675) et la Lett. 83, la dernière que nous ayons de lui (15 juillet 1676).

2. *Naturæ impulsus.*, van Vl., II, 231.

3. P. 361.

4. *Tempus ad Durationem... tali modo determinandam ut, quoad fieri potest, eam facile imaginemur.* (Van Vlot., II, p. 231.)

faudrait se la représenter comme un moment unique, où se pénétreraient et se fondraient le passé et le futur. Elle est une, comme l'éternité est une, et c'est pourquoi aux yeux de la raison, elle rentre dans l'éternité. Elle est le symbole de l'existence précaire et relative des modes; c'est en l'éternel qu'est l'infinie joie d'exister, ou mieux, l'infinie joie d'être[1].

Mais dans la Lettre à Meyer, l'Éternité n'absorbe pas tout. On voit surtout un effort pour dégager la continuité du réel des divisions artificielles que l'imagination y introduit. L'Espace divisible, le Temps divisible, et, d'une façon générale, toute Mesure et tout Nombre ne sont que des façons de penser, ou plutôt d'imaginer[2]. La réalité est irréductible à eux. Les mathématiciens reconnaissent des rapports que les nombres ne peuvent exprimer[3]. Il faut en dire autant de tout ce qui existe. Loin d'être contradictoire, l'infini réalisé[4] (*Infinitum actu*) est ce qu'on trouve partout. Une ligne tracée, un mouvement accompli, une heure qui s'écoule, réalisent l'infini. Il n'y a multiplicité nulle part, infinité partout. L'infini des choses peut se greffer ainsi sur l'infini de

1. Infinitam existendi, sive, *invita latinitate, essendi* fruitionem. — M. Pollock note ce scrupule de latiniste (*Spinoza*..., p. 45). Comp. *Éth*., I, 24 : Cor... *essendi*, ut termino scolastico utar...

2. *Cogitandi seu potius imaginandi modos* (van Vlot., p. 231).

3. Saiss., p. 361.

4. Spinoza prétend que le fameux argument d'Aristote : ἀναγκὴ στῆναι ne repose pas sur l'absurdité d'une régression de cause en cause jusqu'à l'infini, c'est-à-dire d'un infini réalisé. D'après les anciens interprètes d'Aristote, comme Hasdaï-ben-Creskas, cet argument prouve moins la nécessité d'une première cause que celle d'une première substance. (Lett. 29).

Dieu. Une même continuité embrasse tout. Les rapports des êtres ne sont pas des rapports de juxtaposition, mais des rapports d'intériorité.

V

Nous pouvons nous représenter maintenant comment est composé le début de l' « Éthique » (Pr. I à XVI). Rien n'y est bien nouveau, ni bien arrêté. Il y a encore beaucoup d'indécision et l'on ne saurait y voir un morceau rigoureux et définitif. D'autres portions de l'Éthique, sans contredit, sont plus achevées ou plus poussées.

Nous y retrouvons les propositions de l'Appendice. L'hésitation subsiste sur la place de celle qui attribue l'existence à l'essence (Pr. VII). Nous avons vu déjà le détour un peu gauche par où elle essaie de s'intercaler avant la « Grande Proposition » : *La Substance est infinie* (Pr. VIII). Un autre, à peine plus adroit, est indiqué[1], qui a pour but de réduire cette proposition, comme l'autre, en axiomes. Ni l'un ni l'autre ne satisfont l'esprit.

Les anciens Axiomes sont devenus des propositions démontrées (Pr. I à V); il en résulte que les nouveaux sont à peu près vides de tout contenu. Sauf un seul, ce sont des tautologies (*Une idée vraie doit s'accorder avec son objet*), ou des dilemmes trop incontestables (*Tout ce*

1. Sc. 2 de la Pr. VIII.

qui est, est en soi ou en autre chose), et celui qui reste (Ax. IV) pourrait s'appeler l'Axiome scandaleux : « La connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et elle l'implique. » C'est une affirmation un peu lourde destinée à préparer une troisième preuve de l'existence de Dieu, une preuve « a posteriori » tirée, en définitive, et contre l'esprit du système, de l'existence du monde[1].

Nous connaissons déjà toutes les définitions, sauf une, celle de la liberté (Déf. VII), pierre d'attente pour le Ve livre.

De la théorie de la Substance, celle de Dieu est assez bien déduite, encore que les démonstrations auxiliaires obscurcissent le raisonnement. Puis vient une proposition, mal placée, sur l' « indivisibilité » de la Substance[2]. La discussion de la Lettre à Meyer est reproduite sommairement, mais ne porte pas[3]. En même temps, Dieu est substitué, sans assez d'élégance peut-être, à la Substance, pour introduire ce qui suit, la déduction de la théologie. L'argumentation est peu précise ; elle va en plusieurs sens, elle revient sur elle-même. Il y a des répétitions[4], des empâtements[5], des « trous ». Plusieurs

1. Pr. XI, 3e Démonst. Voy. Max Friedrichs, *Der Substanzbegriff Sp.*, Greifswald, 1896.

2. Pr. XIII.

3. Voy. sc. 2 de la Pr. XV, ad finem : ... *tametsi (substantia) divisibilis supponatur, dum modo æterna et infinita concedatur.*

4. Pr. VIII, sc. 1.

5. « Si quelqu'un demande... il n'a qu'à lire les Propositions suivantes » (sc. de la Pr. X).

scolies s'interposent un peu au hasard[1]. Ce sont évidemment des notes ajoutées après coup. Ils font allusion, en termes obscurs, à d'autres parties de l'ouvrage et trahissent l'impatience, la mauvaise humeur devant les objections[2]. Tout cela manque de soin et de fini. On sent que l'intérêt principal n'est plus là.

VI

Par ces exemples mis de suite, nous discernons les traits principaux qui pourraient servir à caractériser la pensée de Spinoza.

Son génie est en premier lieu de synthèse. La fonction propre de sa pensée semble être de condenser. Elle condense les livres et les observations journalières, elle se condense elle-même sans cesse. Elle invente peu, et c'est toujours à grands efforts. Elle combine plutôt des éléments étrangers. Mais elle tend surtout à tout réduire à des propositions claires, essentielles et denses. Elle n'y arrive pas d'emblée. Dans les scolies de

1. Le scolie 2 de la Pr. VIII se rapporte à la Pr. VII, celui de la Pr. XV au Coroll. de la Prop. XIII. Ce sont probablement des notes ajoutées au bas des pages, et mal intercalées par le premier éditeur.

2. « Je ne doute pas que pour ceux qui jugent avec confusion de toutes choses... il n'y ait de difficulté à comprendre la démonstration de la Proposition VII... Quand on ignore les véritables causes..., on confond tout, on fait parler indifféremment les hommes et les plantes sans la moindre difficulté. Que ce soit des pierres ou de la semence qui servent à engendrer les hommes, peu importe... On attribue à Dieu les passions de l'humanité, surtout quand on ne sait pas comment se forment dans l'âme les passions. » (Sc. 2 de la Pr. VIII.)

premier jet, on la sent naître âpre, trouble, un peu courte. C'est par la tension continuelle, par l'effort en dedans, par l'extrême surveillance de soi et l'horreur du moindre laisser-aller, qu'elle se fait peu à peu simple et lumineuse. A ce point de vue, l'« Éthique » est dans ses bonnes parties un ouvrage admirable. Si l'on était pur entendement, on en pourrait retrancher les trois quarts encore, les démonstrations qui ne font que mettre les propositions en rapport les unes avec les autres. On arriverait à concevoir le système comme il existait dans la pensée de Spinoza, comme un ensemble d'axiomes purs en relations entre eux.

Découvrir ces relations est le second effort, plus grand peut-être que le premier. C'est là qu'on trouve des hésitations, des essais, d'infinis scrupules. Car, dans ces conditions, penser devient comme un office religieux. Autant que de perdre la pureté de l'entendement, il faut craindre de le mener vers l'obscur. Le péché de l'intelligence est l'appel au mystère ou à l'inconnu. L'ordre dû serait moins troublé s'il s'y intercalait des concepts vides, qu'il ne l'est si l'on y intercale des faits inexpliqués. Spinoza fera entrer dans sa pensée les résultats acquis de l'expérience, mais il refusera de s'arrêter devant des expériences à faire, attitude commode pour nous dispenser de poursuivre notre œuvre intellectuelle.

Et surtout, les propositions ne doivent pas être représentées sur un même plan, comme s'enchaînant en une série qui se poursuivrait indéfiniment. Cet indéfini est

la pire obscurité. Plus que de tout, Spinoza en a horreur. Son but est, au contraire, d' « intérioriser » les propositions les unes aux autres. Çà et là, dans l'Éthique, on pressent des centres de pensée où le raisonnement converge, et dans les dernières propositions tout le reste vient s'intégrer. — On ne peut pas être plus étranger que Spinoza à ce sentiment de l' « infini en largeur » qu'ont souvent les gens qui vivent beaucoup par les sens. On ne peut guère avoir en revanche à un plus haut degré le sentiment qu'on pourrait appeler de l' « infini en profondeur », qui naît surtout d'une intense vie de l'âme. C'est à l'âme, ou plutôt à ce qui est pour lui l'âme de l'âme, l'Entendement, que sa pensée se rapporte sans cesse. C'est parce qu'elle a éprouvé qu'il est un, qu'elle répugne invinciblement au discontinu et au composé. C'est parce qu'elle l'a senti intérieur aux idées, qu'elle conçoit une substance intérieure aux choses. Cette expérience intime est pour Spinoza l'expérience même du vrai, et l'argument triomphant dont il repoussera ses adversaires, sera de dire en parlant d'eux : « Ils ne se sentent pas eux-mêmes ! »

On pourrait, il me semble, rassembler ces traits en disant que Spinoza pense « en profondeur », c'est-à-dire tend à substituer à une pensée donnée, l'essence pure de cette pensée. Mais il a lui-même, plus rigoureusement, défini son propre entendement [1] : « Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont

1. *De Emend.*, Saiss., p. 313.

hors de lui ce qu'elles sont en lui-même... Il forme certaines idées absolument et d'autres en les tirant d'idées antérieures. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; les autres sont déterminées par les premières... Il forme les idées positives avant les négatives. » Et le caractère dernier : « Il perçoit les choses non pas tant sous la condition du temps que sous un certain aspect d'éternité. »

CHAPITRE IV

PREMIERS TRAITÉS

Les premiers ouvrages de Spinoza sont des notes destinées à des professeurs de philosophie pour les aider dans leurs cours. Ceci doit en faire comprendre le caractère et la portée.

I

En quittant Amsterdam, Spinoza y avait laissé trois grands amis, Louis Meyer, Simon d'Uriès, Pierre Balling. C'étaient trois professeurs, juifs probablement, mais émancipés de la synagogue. Ils dirigeaient un collège où était enseignée la philosophie, c'est-à-dire la logique, l'éthique, la métaphysique ou science certaine[1] et l'ensemble des sciences expérimentales, physique, chimie, anatomie.

Louis Meyer avait quelque notoriété. En surcroît de ses occupations de professeur de philosophie, il exerçait la médecine et il était versé dans la théologie et dans le droit. Il est connu par un livre, dirigé contre le clergé protestant : « Philosophia S. Scripturae interpres » (1663).

1. *Waare wijsbegeerte.*

Il attaque la maxime des Coccéiens que l'Écriture s'interprète elle-même. L'interprète de l'Écriture n'est ni l'Écriture même, ni, comme pour les Voétiens, l'autorité des confessions de foi, c'est la raison seule : les grands rabbins du moyen âge l'ont déjà montré, mais on peut trouver dans le Cartésianisme de nouveaux arguments. — Spinoza eut en Louis Meyer un ami bienveillant et un parrain philosophique. C'est par lui qu'il fit présenter au public ses ouvrages. Il paraît lui avoir porté une sorte d'amitié jalouse, où pouvait se mêler la dévotion du malade pour son médecin. Une lettre, récemment découverte [1] et que je crois adressée à Louis Meyer [2], montre Spinoza inquiet de sa santé, inquiet

1. Van Vlot., Lett. 28 (juin 1665), II, p. 301. Le fac-similé se trouve dans l'éd. in-8°, à la fin du second volume.

2. Van Vloten pense qu'elle est adressée à l'Allemand J. Bresser, à qui il suppose que se rapportent les initiales I. B. de la 42e Lettre des *Œuvres posthumes*, et qui est nommé deux fois par Spinoza dans des Lettres à Schuller. (Van Vl., II, p. 408 et 409.)

Je la crois adressée à Louis Meyer, pour les raisons suivantes :

1° Spinoza demande un remède promis et donne des nouvelles de sa fièvre tierce « ... J'attends aussi les feuilles de roses rouges que tu m'as promises, bien que j'aille beaucoup mieux. Depuis que tu es parti, je me suis fait une saignée, mais ma fièvre n'a pas cessé. Je suis pourtant un peu mieux qu'avant la saignée, à cause, je crois, du changement d'air. J'ai souffert deux ou trois fois de la fièvre tierce, mais j'en suis venu à bout par une bonne diète... etc. » — Or, nous savons que Louis Meyer était le médecin de Spinoza (Colerus, tr. Saiss., p. 46).

2° Il annonce qu'il enverra : « *tertiam partem nostræ philosophiæ* ». La Lettre est de juin 1665. Or, en 1663, Louis Meyer avait publié les deux premières parties des *Principes de Descartes*, de son ami, en annonçant au public qu'il n'a encore qu'un fragment de la troisième partie, mais qu'il espère obtenir le reste (van Vlot., II, p. 110 *ad fin.*). C'est de cette troisième partie qu'il est sans doute question.

3° Enfin l'envoi se fera soit directement, soit par l'intermédiaire de

aussi parce que son ami ne lui écrit pas aussi souvent qu'il a promis. Il y perce une certaine nervosité que ne trahissent pas les Lettres philosophiques, tronquées d'ailleurs dans l'édition de 1677.

Simon d'Uriès[1], plus jeune que Spinoza[2], semble avoir eu pour lui un culte passionné. A plusieurs reprises, il lui offrit sa fortune. Il voulut même déshériter son propre frère; il l'obligea, du moins, par testament, à fournir une pension à Spinoza. Il était plein d'ardeur dans la lutte contre les juifs dévots et contre les chrétiens[3]. La philosophie de son ami lui donnait des armes, en même temps qu'elle le ravissait d'admiration. Il faisait un cours[4] d'anatomie et de chimie. C'est Pierre Balling qui semble avoir professé la métaphysique.

Nous ne savons guère sur Pierre Balling qu'un fait assez étrange. Il avait un enfant qu'il chérissait. Or, l'enfant étant en pleine santé, le père entendit, la nuit, des gémissements de moribond. A quelque temps de là l'en-

« notre ami d'Uriès ». Or nous voyons que c'est par l'intermédiaire de Simon d'Uriès que Louis Meyer a envoyé à Spinoza les épreuves des *Principes de Descartes*. (Lett. 15; van Vlot., II, p. 242.)

1. Et non Simon de Vries, ce qui est une mauvaise lecture de la transcription latine DE VRIES. Voy. sa signature, van Vlot., II, p. 222.

2. Lett. 9 et 10, en tête.

3. « ... ut, duce te, contra *superstitiose religiosos, christianosque* veritatem defendere, tum (pris comme synonyme de : *et* dans la latinité de S. d'Uriès) totius impetum mundi stare (= *sustinere*) possimus. » (Van Vl., II, p. 220.)

4. *Collegium*. — Le mot « *collegium* » ne doit pas être traduit par « *collège* », mais par « *cours* » : « *Collegium anatomiæ inivi, medium fere absolvi, absoluto incipiam chimicum*. — J'ai commencé le cours d'anatomie; j'en ai fait presque la moitié. Ensuite, je commencerai le cours de chimie » (*ibid.*, p. 222).

fant mourut, en poussant les mêmes gémissements. Dans sa détresse, Pierre Balling interrogea son ami sur ce présage. Spinoza lui fit une réponse surprenante [1]. Il lui rappelle d'abord que la fièvre et le mauvais état du corps sont les causes ordinaires de telles hallucinations [2]. Il en décrit une, très vive, qu'il a eue lui-même, l'hiver précédent. On n'en peut évidemment tirer aucun présage. « Mais, continue-t-il à peu près, il peut en être autrement, et d'après les principes mêmes de la philosophie que je t'ai communiquée. L'essence de l'âme est une idée, et, quand un père pense à son fils, l'idée qu'il en a peut devenir si complexe et si vive qu'elle se confonde presque avec l'essence du fils. Cette idée-là ne vient pas d'un trouble du corps, mais de l'âme. Or, l'avenir peut être confusément pressenti par l'âme. Nous sommes toujours obscurément avertis de notre propre mort; nous pouvons l'être aussi de la mort des êtres dont nous portons, pour ainsi dire, l'âme dans notre âme. » — Nous retrouvons ici ce mysticisme particulier dont nous avons déjà parlé. L'idée pure, lien mystique de l'homme à Dieu, peut devenir aussi un lien mystique entre des âmes humaines [3].

1. Lett. 17; van Vl., II, p. 246.

2. Cf. les Lettres à Hugo Boxel, sur les spectres (Lett. 51-56).

3. Spinoza propose, à la fin, une troisième explication. Il peut n'y avoir là qu'une illusion de la mémoire. Nous nous représentons les personnes dans l'attitude qui nous a le plus frappé. Si nous avons, en quelque sorte, dans l'oreille les gémissements qu'elle poussait en mourant, nous entendons ces gémissements même quand nous la revoyons en pleine santé. L'illusion n'était pas dans la perception passée; elle est dans le souvenir actuel.

En 1663, Spinoza avait, à Rijnsburg[1], un « casarius »[2], c'est-à-dire un jeune élève à qui il enseignait, non sans quelque impatience, la philosophie, et qui partageait sa maison. Simon d'Uriès enviait cet élève. Mais Spinoza recommandait à ses amis d'Amsterdam de bien se garder de révéler ses vraies opinions à ce jeune homme, dont l'esprit n'était pas assez mûr. Il se bornait à lui enseigner la philosophie courante, la philosophie cartésienne, qu'il mettait, selon sa méthode, en propositions. Il fut amené ainsi à rédiger les deux premières parties d'un « Exposé des Principes de Descartes ». Il en fit part à ses amis. Nous verrons comment ceux-ci, un peu à son corps défendant[3], s'empressèrent l'année même, et bien que l'ouvrage fût incomplet, de le publier (1663).

Mais à une époque antérieure il leur avait envoyé d'autres écrits[4] dont ils se servaient dans leurs cours[5].

1. Colerus dit (p. 16) que Spinoza ne vint à Rijnsburg qu'en 1664. Il y était pourtant depuis 1661 (Lettre 1). Il quitta Rijnsburg pour Voorburg en avril 1663 (Lett. 13), mais revint passer l'hiver de 1663-1664 à Rijnsburg (Lett. 17). C'est de ce second séjour seulement que Colerus aura eu connaissance. Cette erreur lui fait retarder aussi de quatre ans l'excommunication de Spinoza. Il la place en 1660, alors que nous savons qu'elle a été prononcée en 1656.

2. Un texte porte « cascarius », l'autre « casuarius ». Je pense qu'il faut lire « casarius » (de « casa ». — Voy. du Cange., art. *casarius*). — Sur cet élève, voy. Lett. 8, 9 et 13, et la Préface de Meyer aux « Principes de Descartes ». On pense que c'était Albert Burgh, à qui est adressée la 74e Lettre. Il passa, en 1675, au catholicisme et voulut même convertir Spinoza. En 1663, il avait quinze ans (*Album studiosorum Acad. Lugd. Bat.*, p. 543).

3. Préf. de L. Meyer; van Vlot., III, p. 110, au début.

4. Lettre 13, p. 235.

5. Lett. 8, dans le texte complet; van Vlot., II, p. 219.

Quels étaient ces écrits? — Deux ans auparavant, en 1661, nous savons, par une lettre à Oldenburg[1], qu'il avait à peu près fini un opuscule où il était traité « de l'origine des choses, du lien qui les unit à la première cause, et de la Purification de l'Entendement » (*De Emendatione Intellectus*). Louis Meyer publia, après la mort de Spinoza, un « De Emendatione Intellectus » qu'il déclare être « un des premiers ouvrages de l'auteur, comme en témoignent le style et les idées[2] ». — L'autre partie, qu'Oldenburg désigne du terme vague de « Cogitata tua[3] », semble répondre aux « Cogitata metaphysica », qui furent publiés en même temps que l' « Exposé des Principes de Descartes » (1663). Enfin, il faut rapporter aussi à une époque reculée le traité dont nous n'avons que deux traductions hollandaises et qui dans l'une est intitulé « Éthique », dans l'autre « Court Traité sur Dieu, l'homme et le salut ». Ces trois écrits doivent être étudiés ensemble. Ils embrassent un cours entier de philosophie, sauf la partie consacrée aux sciences expérimentales. Les « Cogitata » correspondent à la métaphysique, le « Court Traité » à l'éthique, et le « De Emendatione » à la logique, au moins pour le corps même de l'opuscule.

1. Lett. 6, p. 217. Cf. Lett. 11, p. 228.

2. « Tractatus *De Emendatione Intellectus* est ex prioribus nostri Philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus... » (Préf. des *Œuvr. posth.* — Cf. « Tractatus *De Intellectus Emendatione* multos ante annos ab Auctore fuit conscriptus. » (Préf. du *De Emendatione.*)

3. Lett. 8, p. 218.

II

De ces trois ouvrages les « Cogitata » semblent être le plus ancien[1]. — On peut y voir un exemple de « l'envahissement de la théologie par la métaphysique » dont s'alarmait l'Église de Hollande. Émue du danger, elle avait même adressé aux États deux requêtes synodales (1656 et 1657) pour obtenir la complète disjonction des études théologiques et des études philosophiques. L'ouvrage de Spinoza, écrit au point de vue cartésien, est dirigé à la fois contre les Jeunes Scolastiques tels que Suarez, et contre les théologiens protestants tels que Heereboort. Il forme ce qu'on pourrait appeler un cours supérieur de métaphysique. Le cours élémentaire est supposé connu[2]. Il n'est traité que des ques-

1. I. — Il y a plusieurs indices que les *Cogitata* sont antérieurs du *Court Traité*. Par exemple : 1° Dans les *Cogitata* l'Étendue et la Pensée sont encore données pour substantiellement distinctes (p. 206), tandis que dans le *Court Traité*, l'étendue est rattachée à Dieu, unique substance. 2° Dans les *Cogitata* on trouve encore l'expression d' « accidents » (II, 10, 4. Cf. Lett. 6, 1661) alors que dans le *Court Traité* elle est constamment remplacée par celle de « modes ».

II. — Les *Cogitata* semblent aussi antérieurs au *De Emendatione*, car la critique de la volonté qu'on y voit (p. 231) se trouve reproduite dans une Lett. à Oldenburg (Lett. 2, p. 198) antérieure à la Lettre où Spinoza annonce qu'il a à peu près achevé le *De Emendatione* (Lett. 6, p. 217).

III. — Il ne faut pas conclure des références aux *Principes de Descartes* que les *Cogitata* soient postérieurs à cet ouvrage, car on trouve aussi dans les *Principes* des références aux *Cogitata* (I, 7, sc. : — I, 19-II, 6, sc., etc.). Les unes et les autres de ces références ont pu être établies au moment de l'édition.

2. P. 192, 207.

tions difficiles ou plus controversées de la « métaphysique générale » et de la « métaphysique spéciale », la première portant sur l'Être et ses modifications, la seconde sur les Êtres réels, — c'est-à-dire Dieu et l'homme, car nous laissons les anges aux théologiens[1]. Sous la forme didactique, la pensée est vive, hardie, ironique. Il s'agit de déblayer la métaphysique des êtres fictifs, des divisions artificielles qui l'encombrent. On en a fait une science très compliquée, alors que c'est la plus simple de toutes. Elle devrait se borner à montrer une chose : « Il n'y a rien en dehors des êtres réels, c'est-à-dire des êtres dont l'existence est nécessaire ou possible, ou, en d'autres termes, qui existent soit éternellement, soit dans la durée. » Et encore la possibilité ou contingence[2], la durée, ne sont que des représentations inexactes dues à l'imperfection de notre entendement. En soi, il n'y a que des substances et des modes, également nécessaires, également éternels. — Il y a deux sortes de substances[3], l'Étendue et la Pensée, et deux substances[4] pensantes, la Pensée incréée, qui est Dieu, la Pensée créée, qui est l'homme.

Ainsi le Nombre, le Temps et l'Espace, le Genre et l'Espèce, et, à plus forte raison, tout autre rapport, Opposition, Ordre, Convenance, Diversité, Sujet, Qualité, et les termes négatifs, Fin, Terme, tous ces « êtres de

1. P. 228.

2. La « possibilité » marquerait une « cause » indéterminée, la contingence une « substance » indéterminée (p. 199). Cf. *Éth.*, IV, Déf. 3 et 4, et note.

3. Ch. I, II et III.

4. P. 206.

raison » ne sont que des façons de concevoir les choses, ou de les retenir dans la mémoire, ou de les imaginer[1]. Ce ne sont pas des modifications de l'être. Quant aux qualités qu'on nomme premières ou « transcendantales »[2], les métaphysiciens s'entendent-ils eux-mêmes, quand ils prétendent qu'elles sont pour l'Être, d'être un, d'être vrai, d'être bon? L'unité n'est qu'une négation. Vrai se dit d'une histoire, bon se dit d'un homme, mais quel sens ces deux mots peuvent-ils avoir si on les applique à l' « Être[3] »? Rejetons tout ce « fourrage[4] » d'attributs péripatétiques!

De même, simplifions Dieu. Nous l'avons défini comme une Pensée : il n'est pas besoin de lui donner d'autre attribut. Ce qu'on appelle la Volonté divine se confond exactement avec l'Intelligence divine[5] : Dieu est unique, non parce qu'il ne peut pas y avoir plusieurs Créateurs, mais parce qu'il ne peut pas y avoir plusieurs intelligences infinies[6]. — Que veut-on dire en parlant de la « vie de Dieu »? S'agirait-il par hasard de la vie que définit Aristote : « la permanence de l'âme nourricière et de la chaleur[7] »? En réalité, la vie n'est que la force par laquelle une chose persévère en son essence. La vie de Dieu, c'est son essence même. — Cherchera-t-on

1. Ch. IV et V.
2. P. 202.
3. Ch. VI.
4. *Farraginem*, p. 214.
5. II, ch. VIII, IX.
6. Ch. II.
7. P. 215.

d'autres qualités? Dira-t-on que Dieu est immense, dans l'espace et dans la durée[1]? Mais quelles étranges questions sera-t-on amené à poser! Comment Dieu peut-il être partout[2]? Comment Dieu n'est-il pas plus vieux aujourd'hui que le jour où il a créé Adam[3]? Poser de telles questions, c'est condamner la conception qu'elles impliquent. Ailleurs, Spinoza déclare qu'elles dépassent l'entendement, ce qui est une autre façon de faire entendre la même chose : Que sont les miracles? Des lois, sans doute, que Dieu nous tient cachées[4]. Dieu peut-il rendre faux ce que nous concevons comme évidemment vrai? Nous n'en pouvons juger[5]. Comment se concilie la nécessité divine et le libre arbitre? Mystère[6]. — La conclusion est la boutade fameuse : « La théologie n'a pas plus de rapport avec la science humaine que le Chien, constellation céleste, n'en a avec l'animal aboyant, peut-être beaucoup moins encore[7]! »

Il y a dans tout le Traité une ironie mesurée, mêlée à une certaine outrance juvénile. Les hardiesses sont tentantes quand on les écrit de loisir et qu'un autre est chargé de les professer. Sous les arguments personnels à Spinoza, l'inspiration est presque partout cartésienne. L'autorité y est de peu de poids, même l'autorité de la

1. II, ch. III.
2. P. 210.
3. P. 207.
4. P. 229.
5. P. 221.
6. P. 201.
7. P. 227.

Bible. La Bible, dit l'auteur, est loin de contenir toutes les sottises (*nugas*) qu'on lui fait dire. Mais si elle les contient, pourquoi ne la rejetterions-nous pas « comme nous rejetons le Coran et le Talmud[1] »?

Il faut mettre à part le dernier chapitre, de l'Ame humaine[2], où l'on pressent comment se fera le passage de ces discussions métaphysiques à une philosophie morale. Deux principes essentiels sont posés : le premier, que l'immortalité de l'âme se confond avec son éternité ; le second, que l'âme est autonome. Ce dernier est établi à la fois contre les partisans du libre arbitre tels que Descartes, et contre les déterministes tels que Heereboort[3]. Les uns et les autres supposent une volonté séparée en quelque sorte de l'âme, tandis que la volonté c'est l'âme même (*Voluntatem nihil esse præter mentem ipsam*). Liberté humaine veut dire liberté de l'esprit, c'est-à-dire, en somme, connaissance du vrai. Il y a là des germes féconds pour l'Éthique.

III

On espérerait trouver le développement de cette philosophie morale dans le « Court Traité » ou « Éthique ». Malheureusement ce n'est qu'un ensemble de notes, moins ordonnées que les « Cogitata », surchargées de corrections et qui n'ont pas reçu de forme définitive. Tout y paraît confus, l'idée est rarement serrée, on ne

1. P. 220.
2. II, ch. XII.
3. Cité p. 231.

reconnaît guère la précision de Spinoza. J'inclinerais à n'y voir que des notes d'élèves, prises à un cours dont Spinoza aurait fourni la matière[1]. On ne peut, en tout cas, attribuer à un écrit que ni lui-même, ni ses amis, n'ont publié, absolument la même valeur qu'à ses ouvrages authentiques.

L'Éthique proprement dite y est précédée d'un résumé de théologie naturelle. Après l'ébauche imparfaite, et que nous connaissons déjà, de la Théorie de la Substance (ch. I et II), se trouve une série de chapitres mal disposés : deux (ch. III et V) sur la création et la conservation du monde par Dieu; deux autres (IV et VI) sur l'action nécessaire de Dieu et la prédestination, établies sur des raisons obscures de perfection; deux autres (VIII et IX) sur la distinction scolastique de « nature naturante » et « nature naturée »[2]; deux autres enfin (VII et X) contre les Péripatéticiens et surtout contre leur définition de Dieu et leur conception du bien et du mal. Il y manque l'argumentation drue et topique des « Cogitata ». Partout la pensée semble indécise, l'expression imprécise. Par exemple, le mouvement est

1. Les formules de Spinoza sont souvent voilées par un langage conventionnel : Délivrons-nous « des mauvaises passions qui ne sont toutes que géhenne » (trad. Janet, p. 96). Écoutons « notre bonne conscience » (p. 70). Aimons de toutes nos forces « le Seigneur notre Dieu » (p. 67).

2. S. Thomas, *S. théol.*, I, 2, qu. 85, art. 6. — Barth. d'Usingen, *Nat. ph. epit.*, p. 9, éd. 1543. — On a trouvé aussi cette expression dans maître Eckart (537, 29), S. Bonaventure (*Lib. Sent.*, III, 8, 2), Averroës (*De cœlo*, I, 1), Vincent de Beauvais (*Spec. quadr.*, XV, 4), Pietro d'Albano (*Concil. differentiarum*, 9, 14, 3), Fr. Sanson (*Quest. in Aristot.*, 1496. — II, 5). (V. Freudenthal, *Sp. u. die Scholastik.*)

appelé du nom étrange de « Fils de Dieu »[1]. Il est considéré comme un « mode éternel » de Dieu, mais une note avertit que ce qui en est dit ne doit pas être pris « sérieusement »[2]!

La seconde partie est appelée par l'auteur même un « Traité des Passions ». Elle me paraît avoir pour centre le chapitre de l'Amour (ch. IV) qui est directement inspiré de Léon Hébreu. Il y est reproduit la distinction de trois amours : amour des objets corruptibles, amour des objets incorruptibles, amour de Dieu. Mais l'effort original est de fondre la distinction des trois amours avec la distinction platonicienne des trois modes de connaissances. — L'amour inférieur vient d'une connaissance imparfaite, les deux autres naissent de la connaissance raisonnée et de la connaissance intuitive. Les progrès de l'entendement déterminent les progrès de l'amour et plus l'amour s'accroît, plus nous sommes parfaits[3]. L'amour est le fondement de tout bien et de tout mal[4], la seule passion dont nous ne puissions jamais nous affranchir absolument[5], sans laquelle même on ne conçoit pas que nous puissions exister[6]. La vertu consiste donc à bien diriger l'amour, ce qui revient à bien diriger l'entendement.

1. Trad. Janet, p. 46.
2. P. 45, note.
2. Spinoza fait quelquefois du ouï-dire et de l'expérience deux modes distincts de connaissance. V. p. 84. Cf. *De Emend.*, tr. Saiss., p. 280.
3. P. 84.
4. P. 83.
5. P. 64.
6. P. 83.

Quels sont, au juste, les progrès de l'entendement, ou modes de connaissance? Spinoza a plus tard, sur ce point, compliqué sa pensée; il importe d'en marquer la signification première. — Il y a trois modes de connaissance : l'*opinion,* la *foi,* la *vraie science*[1]. L'*opinion* embrasse tout ce que nous avons appris par ouï-dire ou par expérience. C'est d'elle que naissent toutes les passions, car elles ont toujours pour fondement la représentation d'un objet réel que nous avons vu ou dont on nous a parlé[2]. — La *foi,* qu'il faut appeler foi vraie pour la distinguer de la croyance, nous fait connaître, non plus l'homme réel, mais l'homme tel qu'il devrait être[3]. Sur cet exemplaire idéal nous pouvons juger les passions, au lieu de rester enfermé en elles; nous voyons celles qui sont bonnes, celles qui sont mauvaises. La foi nous présente un idéal extérieur à nous, qu'il s'agit de réaliser, l'idée d'homme parfait. Elle est essentiellement une connaissance morale : c'est la connaissance du bien et du mal[4]. — Dans la *vraie science* enfin, l'union avec l'idéal est accomplie. La foi est remplacée par la connaissance claire, par l'expérience vraie, bien supérieure à l'expérience des sens[5]. Alors seulement on a la connaissance du vrai et du faux, et ce sentiment de certitude intime, vrai réveil de l'âme, dont on ne saurait donner

1. Ch. II.
2. Ch. III.
3. Ch. IV.
4. Ch. IV, p. 62.
5. Ch. XV.

l'idée aux gens qui vivent endormis[1]. — On peut marquer, comme le fait l'auteur lui-même[2], le rapport de cette doctrine avec les doctrines théologiques qui distinguent le péché, la loi qui nous fait connaître le péché, et la grâce qui nous en affranchit. Mais c'est à la condition de donner à ces mots un sens intellectuel. Le péché, c'est l'irréflexion; la loi, c'est le jugement moral; la grâce, c'est la certitude.

Le développement donné par l'auteur à ce qui concerne les deux derniers modes de connaissance est fort inégal en intérêt. La détermination, d'après le second mode, de la valeur morale des passions est très sèche. Bien qu'on y trouve interprétées certaines maximes stoïciennes[3], c'est Descartes[4] qui est suivi pour le dénombrement des passions. Mais, par une pente fatale de l'esprit de Spinoza, l'ordre à mettre entre les passions tend à prendre une valeur en soi, en dehors des explications physiologiques que donnait Descartes, en dehors des jugements moraux que lui-même il veut porter. L'on pressent déjà les divisions dichotomiques, toute l'algèbre des passions qui sera développée dans l' « Éthique[5] ».

Ce qui se rapporte au troisième mode[6] est, au contraire, la meilleure partie du Traité. Nous y touchons à

1. Ch. xv, p. 85.

2. P. 97, note.

3. Sur les biens qui sont en notre puissance, p. 66; — sur la maîtrise de la colère, p. 68; — Épictète et Sénèque étaient les seuls philosophes anciens que Spinoza eût dans sa bibliothèque (*Inv.*, p. 172, 188).

4. *Traité des Passions.*

5. Liv. III, Append.

6. A partir du ch. xv.

la vraie connaissance, à ce qui nous intéresse surtout, la connaissance de nous-mêmes. Alors se dissipe l'illusion, utile jusque-là, du libre arbitre. Ce libre arbitre, que Descartes définit la puissance d'affirmer ou de nier, n'est évidemment qu'un « être de raison », puisqu'il nous est possible d'affirmer ce que nous voulons par les mots, mais non pas de « sentir » intérieurement ce que nous voulons. Notre expérience intime du vrai ne dépend pas de nous. Il ne faut pas dire que nous affirmons une chose, mais qu'une chose s'affirme en nous. Quand nous connaissons Dieu, Dieu seul est agissant. Vérité profonde, le dogme théologique que nous ne sommes de rien dans l'accomplissement de notre salut[1]. La volonté, ou, pour parler exactement, les « volitions » ne sont que des affirmations, actes de la vérité en nous, c'est-à-dire actes de Dieu en nous[2]. — Il est vrai que le Désir dépasse la volition[3]. Le Désir est une affirmation, lui aussi, mais qui a égard, non à ce qui est vrai ou faux, mais à ce qui est bon ou mauvais. Il tend à « obtenir » la chose que nous avons affirmée. C'est pourquoi l'union avec Dieu doit être, autant que connaissance par l'entendement, possession par l'amour. — A dire vrai, connaissance et amour ne sont jamais séparés. L'âme aime tout d'abord son corps, parce qu'elle ne connaît que lui; c'est en cela que consiste son union avec lui, et les passions vien-

1. Voy. dans la *Biblioth. de Spinoza* (p. 136) une édition espagnole de Calvin.

2. Ch. XVI.

3. Ch. XVII.

nent, Descartes l'a montré, de ce que l'âme veut agir sur le corps, et que le corps résiste de son mouvement propre[1]. « Il se produit ainsi, en nous, des combats dont nous avons conscience, sans avoir conscience de leurs causes[2]. » Mais quand l'âme connaît Dieu, elle est affranchie du corps, affranchie des passions. Dieu s'est véritablement substitué au corps humain. L'instant où l'âme avait été unie au corps était l'instant de sa « génération » ; l'instant où elle est unie à Dieu est celui de sa « régénération[3] », de sa seconde naissance.

De là se dégagent deux propositions également certaines et qu'il faut opposer : la première, que « l'âme n'est pas immortelle » ; la seconde, que « l'âme est éternelle[4] ». Spinoza s'occupera de les démontrer minutieusement l'une et l'autre. — L'âme est mortelle, parce qu'il a été prouvé qu'elle ne peut pas être une substance. Elle n'est, par conséquent, qu'un mode de la pensée divine. Elle est l'idée, en Dieu, d'un corps déterminé. Elle procède donc de l'existence réelle de ce corps, elle tire son origine de lui, elle dépend de lui seul[5]. Les sensations ne sont que les changements qu'amènent dans l'âme les ruptures d'équilibre dans le corps[6]. Si la rupture est trop grande, si les proportions qui constituaient le corps organisé n'existent plus, si le

1. P. 100 et suiv.
2. P. 101.
3. Ch. XXII, p. 113.
4. Ch. XXIII.
5. P. 129.
6. P. 134.

corps se dissout, l'âme s'anéantit[1]. — Les difficultés de détail du problème de l'union de l'âme et du corps sont déjà divisées et ordonnées dans un Appendice joint au Traité[2], et surtout dans une longue note, placée à la suite de la Préface[3]. On y trouve sériées déjà des propositions qui, développées, deviendront le Second Livre de l' « Éthique ». — Quant à la proposition que « l'âme est éternelle », elle sera l'aboutissant de l' « Éthique » tout entière.

Dans les derniers chapitres[4] du « Court Traité » la pensée s'est dépouillée. On est tenté d'y voir la rédaction même de Spinoza. — La conception ordinaire que les hommes se font de Dieu est finement critiquée. Dieu aime-t-il les hommes? Oui, sans doute, mais non comme des objets séparés de lui-même. Leur donne-t-il des lois ? Il ne leur en donne pas qu'ils puissent transgresser. Se révèle-t-il à eux? Oui, mais ce n'est ni par des paroles, ni par des miracles; c'est par lui-même et à l'entendement pur[5]. — Le diable existe-t-il? « Il est, dans ce cas, digne de toute pitié, et si les prières ont quelque valeur, il faut prier pour lui. (On sent l'ironie que nous avons déjà observée.) Mais il n'existe pas, car moins une chose a de divinité en elle, moins elle a d'existence[6]. » —

1. P. 52, 144.
2. Append. II.
3. P. 51.
4. A partir du ch. XIX, après un chapitre qui me paraît intercalé (ch. XVIII) et où il est donné un ensemble de raisons « à côté » pour montrer l'avantage de la doctrine de la prédestination.
5. Ch. XXIV.
6. Ch. XXV.

L'ouvrage se termine par une véritable tentative de conversion[1]. L'auteur presse son auditeur de chercher la paix qu'il lui offre, même s'il n'est pas encore convaincu que ce soit une paix éternelle. Même bornée à la vie périssable, elle vaut mieux que toutes les voluptés[2]. Il essaie de forcer son intelligence en mettant, suivant sa coutume, ses raisons les plus convaincantes en propositions[3]. Il veut l'amener à réaliser, avec lui-même et avec tous les hommes, s'il est possible, la liberté humaine, dont il donne, pour conclure, cette admirable définition : « La liberté est l'habitude que l'âme acquiert par son union immédiate avec Dieu, de ne produire en soi des idées, hors de soi des actes, que sous la forme de l'éternel[4]. »

Dans un fragment de lettre, inséré à la fin du Traité[5], Spinoza prie les amis à qui il écrit de ne pas s'étonner trop de ces nouveautés, d'être extrêmement prudents à les enseigner, et de n'avoir pour but en le faisant que le salut de leurs proches. — Quelles heures uniques ce dut être pour les disciples fervents, que celles où leur fut révélée cette doctrine neuve et hardie d'un maître à peine plus âgé qu'eux, retenu loin d'eux par la vie contemplative et la persécution des hommes !

1. Ch. XXVI.
2. P. 121.
3. P. 122.
4. P. 124.
5. P. 125.

IV

Le « Traité de la Purification de l'Entendement[1] » est une réfutation ou plutôt (le mot revient forcément en parlant de Spinoza) un approfondissement du « Discours de la Méthode », de Descartes. — Comme dans le « Discours de la Méthode », la forme personnelle est adoptée, au moins au début. Le style est pourtant très différent. Au lieu de la prolixité qui guette Descartes, la phrase est concise, faite à loisir, tendue par des additions intercalaires, d'une densité extrême, mais parfaitement nue, malgré, une ou deux fois, de légers souvenirs de Sénèque[2].

A l'époque où ce Traité fut écrit (1660 ou 1661) les questions de logique étaient les questions brûlantes d'un cours de philosophie. En cette matière, l'École avait été discréditée, bien avant Descartes, par tout le mouvement ramiste. Les manuels eux-mêmes, comme celui de Keckermann (1600) que Spinoza possédait[3], montrait la nécessité de fonder une logique nouvelle. C'est à ce besoin qu'avaient prétendu répondre le « Novum Organum » (1620) de Bacon et le « Discours de la Méthode » (1637). L'ouvrage de Descartes avait été commenté à l'infini[4],

1. «... et de la meilleure voie pour le conduire à la vraie connaissance. »

2. (Divitiæ)... *frequenter sunt causa interitus eorum qui ea possident, et semper causa interitus eorum qui ab iis possidentur* (van Vlot., I, p. 4).

3. *Inventaire*, p. 180.

4. Voy., par exemple, Clauberg, *Vijbreiding van Descartes* (*Defensio Cartesiana adversus Jac. Rerium*), Amsterdam, 1652, livre qui se trouve dans la Bibliothèque de Spinoza (*Inv.*, p. 185).

mais tous les esprits ne s'y étaient pas ralliés. Pierre Gassendi s'efforçait de restaurer, dans son « Syntagma philosophicum » (Lyon, 1658), la logique d'Aristote, qu'il avait passé sa vie à combattre. Thomas Hobbes tentait une voie nouvelle dans sa bizarre Logique (1655). Clauberg essayait de combiner une Logique « Novo-Antique » (1650)[1]. De tous ces ouvrages enfin, Port-Royal allait prendre le meilleur pour en composer le livre excellent qu'est l' « Art de Penser » (1662)[2]. Mais rien, depuis Descartes, n'avait été écrit qui valût le petit traité de Spinoza pour l'originalité et pour la profondeur.

C'est un livre venu du fond de l'âme, une sorte de confession intellectuelle. Tout Spinoza est là. — Sa première recherche n'est pas celle de Descartes, la recherche de la vérité, car il faudrait qu'il ait été prouvé d'abord que la vérité est nécessaire à l'homme. C'est la recherche d'un vrai bien. Les biens ordinaires que l'on poursuit laissent l'âme inassouvie : voilà un fait d'expérience intime, donc certain. Y a-t-il un bien qui puisse emplir l'infinité de l'âme? Une telle question nous tient plus au cœur que toute autre. — L'illumination, pour Spinoza, n'est pas venue de la découverte d'une vérité abstraite, mais d'avoir compris le rôle de l'amour. « Tout notre bonheur et tout notre malheur dépendent de la nature des objets que nous aimons[3]. »

1. Clauberg, *Logica*, Déd., p. 3.
2. *Biblioth. de Sp.*, p. 187.
3. Saiss., p. 277.

Tandis que tous les maux suivent l'amour des choses périssables, l'amour de l'éternel nourrit l'âme d'une joie pure. — Mais l'amour de l'éternel n'est pas naturel à l'homme. Le bien sera donc d'acquérir une « nature humaine supérieure[1] » où cet amour puisse naître et grandir. On reconnaît ici, approfondie, une idée maîtresse du « Court Traité ». Mais est nouvelle la large place que Spinoza fait aux autres hommes. « Il est nécessaire à mon propre bonheur que l'entendement des autres hommes et que leurs désirs soient d'accord avec mon entendement et mes désirs[2]. » Si le « vrai bien » est d'arriver moi-même à la nature humaine supérieure, le « souverain bien » est d'y arriver avec les autres hommes. Il faut chercher à établir une société où tout tende à ce but. Le devoir social est le développement du devoir moral. — On dirait qu'à partir de ce moment, l'âme de Spinoza reste moins enfermée dans sa solitude et commence à s'épanouir.

Qu'est-ce que réformer ma nature? Je sais que ma volonté n'est qu'un mot. Je n'ai prise en moi que sur mon entendement. A voir le fond des choses, réformer ma nature, c'est uniquement la connaître. Car la connaissance vraie que j'en aurai ne sera pas une idée morte, comme extérieure à moi; il n'y a pas d'idées de la sorte. Elle sera rigoureusement mon âme, elle sera tout moi-même. — Spinoza ne fait qu'indiquer rapidement ce qu'il a démontré ailleurs. Il rappelle la

1. P. 278.
2. P. 279.

distinction des trois modes de connaissance[1]. Il ne les considère que sous l'aspect particulier de la « perception » qui suit chacun d'eux. Le premier ne saisit que des accidents, le second saisit la cause[2], le troisième seul perçoit l'essence. On pourrait se borner au second, si l'on ne cherchait que la vérité[3], mais seul le troisième, en nous unissant à l'objet de notre connaissance, nous donne la perfection.

C'est au point de vue du troisième mode de connaissance, et uniquement à ce point de vue, qu'est écrit le reste du Traité. C'est ce qui en fait un ouvrage singulier, d'une lecture difficile. Il faut nous défaire des façons habituelles de raisonner. Toute analogie établie avec la méthode des sciences, ou avec la foi morale, sera un principe de confusion et d'erreur. La connaissance intuitive n'est pas du même ordre que les sciences, ni

1. Ou quatre, en distinguant encore, comme Platon, dans l'opinion, celle qui vient du ouï-dire et celle qui vient de l'expérience personnelle.

2. Il n'y a pas contradiction entre ce deuxième mode de « perception » et le deuxième mode de « connaissance » du *Court Traité* qui, nous l'avons vu, est la connaissance morale d'un idéal humain. Cet idéal humain, par rapport à ce que nous sommes, est « perçu » comme une cause. Le mot *cause* n'a pas, chez Spinoza, le sens moderne de phénomène précédant un autre phénomène. La *cause* est conçue par lui d'une façon analogue à l'*idée* chez Platon, comme différente des phénomènes et supérieure à eux. L'*essence* est, au contraire, la réalité intime du phénomène. C'est sa *cause* devenue intérieure à lui. Dans l'absolu, ce point de vue seul existe. Il faut bien se garder de donner aux termes dont se sert Spinoza, le sens qu'ils ont pris chez les philosophes empiriques qui sont venus après lui. — En particulier, le déterminisme des essences ne doit pas être confondu avec le déterminisme des phénomènes que conçoivent les Empiriques.

3. P. 283.

du même ordre que la foi. Elle est quelque chose d'unique : on ne peut la comprendre qu'en se plaçant en elle. Il est presque impossible d'en parler, car elle n'admet pas, à vrai dire, de progrès. Nous sommes en possession d'une idée vraie unique. Si nous semblons tirer cette idée d'autres idées semblables, c'est, en réalité, pour les ramener à leur tour à l'unité [1]. Exactement, il y a une seule idée, l'idée de Dieu. C'est à elle qu'il s'agit d'arriver dans le plus bref délai [2]. Hors d'elle, il n'y a rien. Tout est dit d'un mot : la connaissance intuitive est la possession intellectuelle de Dieu. On ne peut rien ajouter. — Si le Traité ne suit pas une marche progressive, si chaque page répète à peu près la précédente, si l'on n'a pas l'impression d'avancer, mais de s'enfoncer, c'est que rien ne peut être acquis de nouveau. L'idée même de Dieu n'est pas acquise. Par le seul fait que nous nous trouvons dans le troisième mode de connaissance, nous sommes en possession de l'idée de Dieu. Nous ne la chercherions pas si nous ne l'avions déjà trouvée. Nous n'avons pas proprement à l'atteindre, mais à en prendre de plus en plus conscience.

Comment le ferons-nous ? Nous comprendrons d'abord qu'il n'y a pas de « méthode » pour démontrer la vérité de cette idée. Nous la sentons vraie : *non dubitamus de nostra veritate;* il n'y a pas d'autre signe

1. Omnes ideæ *ad unam ut redigantur,* conabimur eas concatenare et ordinare (p. 28).

2. ... ut *quanto ocius* ad cognitionem Entis perfectissimi perveniamus (p. 15).

que ce sentiment intime de certitude[1]. Douter serait parler contre sa conscience, ne pas se sentir soi-même[2]. La « discipline » à suivre est, sans doute, l'habitude des méditations intérieures, qui, peu à peu, nous dégagent des préjugés, qui surtout nous délivrent de la condition de toutes les choses humaines, c'est-à-dire du perpétuel changement[3], mais la « méthode[4] » elle-même, ou la preuve, n'est que le sentiment qui accompagne l'idée vraie. Ou plutôt, car ce mot de « sentiment » pourrait nous tromper, elle est l' « idée » de l'idée vraie[5]. Nous connaissons : voilà la première idée, donnée avant tout; et nous savons que nous connaissons : voilà l'idée de cette idée.

Insistons sur ce point. Nous voyons qu'une même idée peut être ou connaissante ou connue, sujet ou objet de perception ou, en d'autres termes, idée ou chose[6]. La « chose » devient idée en nous, et cette idée devient chose à son tour, pour une idée supérieure, et ainsi de

1. *Conscientia.*

2. *Se ipsum non sentire.*

3. Saiss., p. 289. — Cf. Lett. 37 ; Saiss., p. 393.

4. Le mot « méthode » n'a pas dans les philosophies rationalistes le sens qu'il a chez les Empiriques, de « voie pour atteindre la vérité ». Il signifie « moyen de démontrer que ce qu'on affirme est vrai ». — Il faut en tenir compte dans l'interprétation du « Discours de la Méthode ». Descartes admet, comme Spinoza, que nous sommes en possession de la vérité, mais cette vérité n'a de valeur que lorsque nous l'avons prouvée, pour nous-mêmes et pour les autres. Spinoza supprime la nécessité de la preuve.

5. P. 289.

6. Ou, selon le langage du temps, essence objective (dans l'esprit) ou essence formelle (dans les choses).

suite à l'infini[1]. Les premiers objets de connaissance, les « choses » proprement dites, ne sont sans doute elles-mêmes que les « idées » d'un entendement infini, car, au vrai, il n'y a qu'une chose réelle, la substance. Mais la transformation de la chose en idée ne lui fait rien perdre de son essence. Dans l'absolu, il n'y a pas transformation, il y a identité. Au point de vue humain, nous pouvons traduire cela en affirmant que « la série des idées est la même que la série des choses ». Nous sommes ainsi délivrés de la crainte, en possédant nos idées, de ne pas posséder des choses.

Aurons-nous les autres craintes que Descartes énumère? Craindrons-nous de former des idées fictives, ou fausses, ou tout au moins douteuses? Comment le pourrions-nous? Une idée fictive est ou bien l'énonciation d'une possibilité : « Je suppose que Pierre fasse tel voyage », ou bien la supposition d'un être qui n'existe pas : « un arbre parlant ». Mais, en fait, ni dans l'ordre des existences (premier cas), ni dans l'ordre des essences (second cas), il n'y a rien qui soit possible en dehors de ce qui est nécessairement réalisé. Un entendement infini qui comprendrait la nécessité de toutes choses ne pourrait former aucune fiction[2]. Et à nous-mêmes il est impossible d'en former, si notre entendement se

1. N'oublions pas que, pour Spinoza, l'infini est toujours réalisé. Toutes les fois qu'on aboutit à une série à l'infini, il faut en conclure l'identité foncière des termes qui la composent dans l'unité « continue » d'un terme commun.

2. P. 292.

porte, comme il fait dans la connaissance du troisième genre, sur un objet à la fois nécessaire et absolument simple. — Dans les mêmes conditions, l'idée fausse ne peut pas, non plus, se produire, car elle est, elle aussi, formée par l'imagination : c'est l'idée fictive, moins la conscience de l'avoir forgée soi-même. — Le doute, enfin, n'est qu'un passage de l'erreur à la certitude. Il est absurde de ressasser l'hypothèse du Dieu trompeur pour essayer de mêler du doute à la certitude elle-même. — Craindrons-nous encore de perdre la mémoire de nos idées certaines? Mais nous voyons que la mémoire retient d'autant mieux une idée qu'elle est ou plus intelligible ou plus particulière[1]. Elle retiendra donc forcément une idée extrêmement particulière et très intelligible, comme est l'idée certaine. — Craindrons-nous enfin, d'une façon générale, de confondre l'imagination avec l'entendement? Il est facile de les distinguer. L'imagination est confusion et passivité. L'entendement, au contraire, connaît les choses dans leur ordre réel, c'est-à-dire, comme l'a bien compris la philosophie antique[2], dans l'ordre qui va de la cause à l'effet; mais surtout, ce qu'on n'a pas assez vu, il ne dépend de rien autre que de lui-même; c'est lui, et non l'imagination, qui est une spontanéité mentale (*automa*

1. Par exemple, nous retenons mieux une narration qu'une suite de mots, et, d'autre part, nous retenons mieux l'intrigue d'une comédie d'amour si nous n'avons lu qu'une comédie particulière, que si nous en avons lu un grand nombre (p. 304 et 305). — Spinoza possédait les comédies de Montalvan. (*Biblioth.*, p. 160.)

2. P. 306.

spirituale [1]), une activité autonome. Il est seul à produire ses idées : il peut donc en avoir une connaissance parfaite. Concluons que rien ne peut nous faire douter de l'idée vraie que nous possédons.

Mais jusqu'ici nous sommes restés dans le sujet qui connaît. Qu'est l'objet connu? Est-il impossible d'en rien dire?

En soi, cet objet est unique. Mais nous savons que l'unité, c'est-à-dire la « continuité », est toujours un infini actuel. Unité et infinité sont les deux faces d'une chose, les deux manières dont on peut la considérer. Plaçons-nous donc au point de vue de l'infinité pour essayer de saisir l'objet de la suprême connaissance. Cet objet doit être l'essence intime et singulière de chaque être réel, et surtout l'ordre véritable dans lequel se disposent ces essences en nombre infini. La connaissance parfaite part de Dieu, qui est la cause de toutes choses, puis elle va d'un être réel à un être réel, sans jamais interposer de termes abstraits ni d'universaux [2]. Elle reproduit, non la série des choses dans l'ordre où elles existent, mais la série des essences « éternelles et particulières ». — Tel est l'ordre véri-

1. La traduction « automate spirituel » est un contresens. *Automa* veut dire « spontanéité ». La spontanéité mentale s'oppose à la spontanéité physique, la seule qu'ont les sceptiques quand ils nient tout à leur gré (... *tanquam automata quæ mente carent*..., p. 14). On ne doit pas oublier que le « déterminisme dans l'éternel » de Spinoza admet la spontanéité des êtres vivants.

2. Spinoza n'admet pas que la vraie science soit celle du général. Dieu ne connaît pas « l'homme » en général, mais les individus singuliers.

table (*debitus ordo*). Mais, comme il n'est pas réalisé immédiatement dans l'entendement humain, il faut bien admettre un autre ordre provisoire, qu'on peut appeler un ordre d'investigation. Il se réglera sur la nature des choses à connaître. Elles sont à la fois individuelles et éternelles. En tant qu'elles sont individuelles, l'ordre admettra une certaine induction, ou une façon de se servir des sens, mais toute différente de celles des empiriques. Ceux-ci se laissent mener par leurs expériences, et ne visent à atteindre que les phénomènes. Il faut, au contraire, en faisant des expériences, avoir pour seul guide l'idée, et pour but d'atteindre l'essence intime (*intima natura*[1]) des individus. — Et en tant qu'on doit connaître des choses éternelles, il faut se servir de la déduction, c'est-à-dire de l'activité propre de l'entendement. Il s'agit de trouver un point de départ (*fundamentum*), car un point de départ quelconque une fois posé, l'entendement ne peut plus être arrêté[2]. Il spéculera indéfiniment dans l'éternel. — Que ce point de départ soit, si l'on veut, l'essence intime de la chose qui nous est le mieux connue : notre entendement lui-même.

1. P. 31.

2. *Nam ex nullo fundamento cogitationes nostræ terminari queunt* (p. 32). La traduction « fondement » est un contre-sens. La conjecture *nequeunt* est arbitraire.

V

Ici se termine le « Traité de la Purification de l'Entendement[1] ». Il semble ouvrir les voies à une philosophie nouvelle. — Cette philosophie est annoncée en vingt endroits. Elle doit embrasser un programme immense. Autant qu'on en peut juger par de brèves allusions, elle sera, d'abord, une théorie complète de la nature[2], enveloppant toutes les sciences dites expérimentales. Mais la méthode des empiriques et des nouveaux philosophes sera critiquée[3]; c'est sur un plan nouveau que seront recherchées les essences éternelles des choses[4] et leurs lois infaillibles[5]. Il sera fait, par exemple, une théorie de l'étendue[6] et une théorie des corps[7] On comprendra aussi comment la première idée vraie est innée en nous[8]. — On passera ainsi à une philosophie de l'esprit, où seront expliqués, entre autres

1. Il se termine après les mots : ... *viam, qua intellectus... pervenire poterit ad rerum æternum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus* (p. 32). Le reste ne regarde plus la forme seule de la connaissance. C'est un fragment de philosophie proprement dite sur la nature de l'entendement. — Le témoignage de Spinoza prouve que son Traité était achevé : « J'ai composé un opuscule entier (*integrum*) sur la *Purification de l'Entendement ;* je suis occupé à le copier et à le corriger » (van Vl., II, p. 217).

2. P. 286, n. 1.

3. P. 283, n. 1.

4. P. 291.

5. P. 311.

6. P. 307.

7. P. 306.

8. P. 286, n. 1.

questions, ce qu'est pour l'esprit que chercher[1], l'activité propre qui est en lui[2], la nature de ses œuvres[3], si les idées sont sujettes à la corruption[4], les causes des préjugés[5], la nature de nos sens et leur usage[6]. — De l'esprit on s'élèvera, comme Descartes, à Dieu, car c'est de la nature de l'esprit que sera tirée une preuve originale de l'existence de Dieu[7]; la conception vulgaire qu'on se fait de lui sera écartée[8]; il sera établi que ses vrais attributs ne sont pas, comme on croit, l'unité et l'infinité[9] — De l'ensemble entier, enfin, sortira une éthique. Il s'y trouvera une critique des façons ordinaires de vivre[10] et principalement de l'usage que font les hommes des richesses[11]. Et persuadés alors que tout ce qui arrive est selon l'ordre éternel des choses[12], nous entendrons ce qu'est la « nature supérieure » de l'homme : la pleine conscience de l'union de l'âme avec la Nature tout entière[13].

Ce programme, Spinoza ne l'a pas rempli. De ce qu'aurait été vraiment sa philosophie propre, non celle du

1. P. 286, n. 2.
2. P. 284, n. 1.
3. P. 284, n. 2.
4. P. 305.
5. P. 289.
6. P. 311.
7. P. 302, n. 2.
8. P. 300.
9. P. 302, n. 1.
10. Van Vl., I, p. 4, n. 1 (omise dans Saiss.).
11. P. 276, n. 1, p. 278.
12. P. 278.
13. P. 279, n. 1.

collège d'Amsterdam, nous n'avons que le fragment très court et inachevé sur la nature de l'entendement, qui est inséré à la fin du « De Emendatione ». Dans ses recherches scientifiques, dans le « Traité de Théologie » et dans l' « Éthique », il traitera quelques parties de cette philosophie, mais en leur donnant un tour particulier et une valeur propre. Le « De Emendatione » reste l'avant-propos d'une œuvre en somme irréalisée.

Il n'est pas un ouvrage définitif, mais il marque le point culminant, l'ἀκμή d'un développement intellectuel. Si Spinoza a conçu au delà de ce qu'il a produit, c'est qu'il avait trop compté peut-être sur ses forces physiques, ou qu'il n'avait pas la même abondance que d'autres philosophes, la fécondité de Descartes, ni la puissance encyclopédique d'Aristote, que son génie propre était de réflexion plutôt que d'expansion; ou bien c'est que l'entendement humain peut difficilement s'identifier à ce point avec l'entendement infini, qu'il lui suffise de former des idées pour que ce soient des choses. — Il faut nous arrêter pourtant à cette préface trop belle, et la mettre à côté des derniers chapitres du « Court Traité ». C'est là que se marque le dessein merveilleux d'un jeune homme qui conçut, à vingt-neuf ans, l'ambition silencieuse de fonder dès ici-bas cette vie éternelle que les hommes rejettent après la mort, et de la vivre lui-même sous ses deux aspects : amour infini, connaissance parfaite.

CHAPITRE V

LES « PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES »

Quelle position Spinoza a-t-il prise en face de Descartes? Est-il possible de la définir avec quelque précision?

I

Spinoza vivait en milieu cartésien. Sa demeure était aux environs de Leyde, l'université nationale de Hollande. Vers 1660, le cartésianisme y était en pleine vigueur. Auparavant, c'était encore la période de luttes; plus tard, en 1676, il y eut une réaction. Mais à cette époque on peut dire que tous les professeurs étaient cartésiens, non seulement les professeurs et lecteurs de philosophie, Frans van Schooten, Jean de Raei, Heereboort, Geulincx, mais ceux de médecine et de droit, et, chose rare, les trois théologiens, Heidanus, Coccejus, Hoornbeck[1]. Le vieil Heidanus avait connu personnellement Descartes. Jean Coccejus, esprit ardent et original, était le maître le plus écouté des étudiants.

L'existence de Spinoza n'était pas inaperçue. La singularité de sa vie méditative[2], son urbanité et sa grâce[3]

1. Album des étudiants de Leyde, 1875, p. x.
2. Lett. 25; van Vl., II, p. 297.
3. *Humanitas et elegantia morum* (Lett. 1, d'Oldenburg, p. 195).

et la réputation secrète de ses écrits inédits lui attiraient des visiteurs de choix. Il se plaignait doucement de n'être plus « sui juris », mais il se plaisait au commerce des honnêtes gens. C'est ainsi qu'au cours d'un voyage, Henri Oldenburg, secrétaire du célèbre chimiste philanthrope anglais Robert Boyle, passa quelques heures avec lui, en entretiens sur Dieu, l'union de l'âme et du corps, sur Descartes et Bacon[1]. Quelques plaisanteries échangées sur les « théologâtres » leur créèrent une intimité. Cette visite fut le principe d'une longue amitié, qu'Oldenburg dira être un « élément de son bonheur[2] ».

Des étudiants venaient aussi, tout pleins de Descartes, proposer des difficultés qu'ils croyaient insolubles autrement que par leur système[3]. Spinoza leur montrait qu'on pouvait les résoudre d'autre façon. Il n'avait pas la superstition cartésienne. Il écrivait à Oldenburg qu'il n'admettait, chez Descartes, ni la conception de Dieu, ni celle de l'âme, et qu'il était surtout choqué par la théorie de la volonté d'où se tire l'explication qu'il donne de l'erreur[4].

Il passa bientôt pour faire une sourde opposition à la philosophie régnante. Les théologiens, qui, instinctivement, lui étaient hostiles et entretenaient la réputation perfide d'athéisme, née autour de lui depuis sa jeunesse, saisirent cette occasion de tourner contre lui les esprits[5]. C'est alors que ses amis d'Amsterdam s'avisèrent de lui demander le résumé de philosophie carté-

1. Lett. 1. — 2. Lett. 14, p. 240. — 3. Lucas, p. 49. — 4. Lett. 2. — 5. Lucas, p. 50.

sienne qu'il avait fait pour son élève. La seconde partie seule était rédigée; il fit la première en quinze jours[1], et avant qu'il eût achevé la troisième, ses amis embellirent le style[2], composèrent une Préface, et publièrent l'ouvrage, en août 1663. C'était mettre Spinoza au nombre des commentateurs orthodoxes de Descartes[3].

II

Que vaut cet écrit? La seconde partie est la plus intéressante. C'est un exposé clair et suffisamment repensé, de la mécanique cartésienne. Un travail d'épuration ou de mise au net était nécessaire pour l'œuvre scientifique de Descartes. Un ensemble de découvertes était acquis, qu'il s'agissait d'exprimer sous forme impersonnelle et définitive. La forme géométrique avait été employée par Descartes lui-même[4], mais il l'avait appliquée à des propositions métaphysiques qui semblaient peut-être moins l'appeler. D'autres que lui s'en étaient servis pour exposer, ou la philosophie d'école, ou leurs propres spéculations[5]. Mais Spinoza s'en était rendu l'usage presque personnel et s'en faisait une sorte de coquetterie.

1. Lett. 13; Meyer, Préface.
2. P. 235.
3. Dans une Lettre de Leibnitz de 1669 on trouve Spinoza cité parmi les cartésiens connus : Clauberg, de Raei, Clerselier, Heereboort, Tobias Andreæ, Regius. (Voy. Stein, *Leibn. u. Sp.*, p. 32.)
4. *Rép. aux sec. obj.*, fin.
5. Préface de Meyer, p. 108.

Il omet la théorie des corps fluides[1]. Celle des corps élastiques est présentée de façon acceptable, bien que l'enchaînement puisse être encore plus strict[2], plus dégagé surtout d'affirmations[3] et de définitions métaphysiques[4]. Les démonstrations de Descartes sont le plus souvent adoptées; d'autres sont données de principes qu'il avait simplement énoncés, soit que l'ordre nouveau l'exige, ou pour ne pas grossir le nombre des axiomes. Spinoza cherche aussi de nouvelles démonstrations des théorèmes importants, sans bonheur pour celui de la conservation du mouvement (Prop. XIV)[5], ingénieusement pour celui de Képler, sur le mouvement en ligne droite (Pr. XV et XVI). Il ajoute des remarques propres : « la conservation du mouvement prouverait l'impossibilité des miracles, si la philosophie pouvait se mêler de théologie[6] ». Il critique les arguments de Descartes[7], ou les siens propres[8]. Il essaie de compléter la réfutation des sophismes de Zénon, indiquée par Descartes[9] : il voit qu'il s'agit de découvrir les postulats

1. Descartes, *Princ. de la Ph.*, II, 56-62. (Voy. Préf., p. 109.)

2. Par exemple, la Proposition qui définit ce qu'on nomme aujourd'hui la quantité de mouvement (le produit de la masse par la vitesse) (Pr. XXI), est placée après celle qui énonce le théorème de la conservation de la quantité de mouvement (Pr. XX).

3. Pr. I.

4. Déf. 2, 6, 7, Ax. 2.

5. Cf. Descartes, art. 37.

6. Pr. XIII, sc.

7. Cf. I, Pr. VII, sc.

8. Pr. XV, sc.

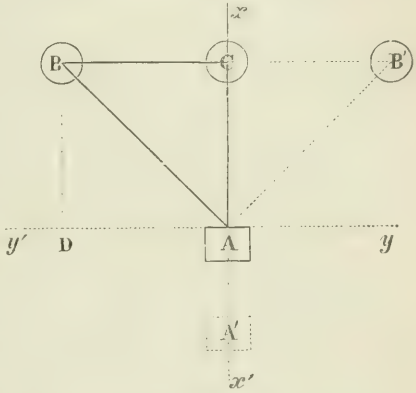
9. Lett. 1, 118; Cousin, IX. 443.

impliqués (*præjudicia detegere* [1]); toutefois il ne réussit pas mieux que son guide[2]. Il fait même, semble-t-il, de petites découvertes (Pr. XXVII, sc.) [3]. Mais il se garde bien de substituer sa propre philosophie à celle qu'il expose. Il définit la substance, non pas « ce qui existe nécessairement », mais « ce qui n'a

1. Pr. VI, sc.

2. Et moins qu'il ne réussit lui-même lorsque, dans la Lettre à Meyer, il reprend la question plus librement.

3. Nous savons par une Lettre de Spinoza (Lett. 15; van Vl., II, p. 243) que ce scolie n'a pas reçu sa forme définitive. Les éditeurs n'auront pas pu le corriger (Voy. Préf., 112, fin). Je crois qu'il faut remplacer à la ligne 10 (p. 174) *at* par *ad* et qu'à la ligne 1 (p. 175) il faut traduire « *versus quam prius movebatur partem* », non par « vers l'endroit où elle se dirigeait précédemment », mais par « dans la même direction que dans le cas précédent ».



Voici comme on peut traduire ce scolie en langage moderne :

1° Si C et A, de même masse, ont des vitesses égales et directement opposées, après le choc ils se séparent en gardant leurs vitesses respectives, mais dirigées en sens inverse.

2° Si C se trouve en B et que la composante de la vitesse suivant Ax soit la même que la vitesse de C dans le cas précédent, après le choc, la composante de la vitesse suivant Ax sera égale et de signe contraire à la composante primitive. La composante suivant Ay ne sera pas modifiée. Il en résultera que C, après le choc, se dirigera vers AB', l'angle BAC égalant l'angle CAB', ou bien BC = CB'.

3° Si la composante de la vitesse suivant Ax' est supérieure à la vitesse de A, A est repoussée suivant Ax' avec une vitesse supérieure à sa vitesse

besoin que de Dieu pour exister[1] »; il suppose la divisibilité réelle et à l'infini de la matière[2].

La troisième partie devait être l'explication détaillée de tous les phénomènes naturels par l'hypothèse des tourbillons. Elle convenait à la méthode de Spinoza : donner d'abord l'explication rationnelle et ne faire qu'ensuite appel aux sens. Cette partie est seulement annoncée. Elle fut composée, mais, comme il ne parut pas une seconde édition de l'ouvrage, elle a été perdue.

La première partie, faite après coup, n'est qu'un rappel des premières pages des « Principes de la Philosophie », et de la Troisième Méditation, avec les Réponses de Descartes aux Objections qui s'y rapportent. Spinoza résume, sans la forme géométrique, la méthode de Descartes : doute universel, « Cogito », certitude. — Puis il entreprend, sans goût, de prouver que c'est de notre existence propre qu'il faut partir, et, comme lassé, il intercale, en les copiant presque mot à mot[3], les axiomes, propositions et démonstrations de Descartes lui-même[4]. Amené ensuite à démontrer que l'erreur suppose le libre arbitre humain, il préfère y renoncer. Il affirme, avec Descartes, que « nos erreurs, au regard de Dieu, ne sont que des négations[5] » (*error*

primitive, d'une quantité exprimée par le rapport de la ligne BA à la ligne CA, mais B suivra la même direction que dans le cas précédent.

1. Déf. 2.

2. Déf. 7, Pr. V, etc.

3. *Verbo tenus;* les changements minimes sont indiqués dans la Préf., p. 110.

4. Descartes, *Princip. de la Ph.*, I, 31, fin.

5. Descartes, *ibid.*, art. 31.

non est quid positivum[1]), mais il s'efforce vainement d'expliquer ce qu'est, en nous, la « potestas assentiendi[2] ». Il se rejette sur la théorie de Dieu, où il a grand'peine encore à ne pas mêler sa pensée à celle de son auteur[3]. Tout cela est sec, hâtif, scolaire.

III

Spinoza veilla à ce qu'on ne lui attribuât pas la doctrine qu'il exposait. Il en rejetait une bonne part[4]. Les travaux de Huygens lui inspirèrent des doutes sur la vérité de la mécanique de Descartes; il se proposa, avant Leibnitz, de la réformer[5]. Il ne pouvait accepter, en tout cas, ni la théorie de la substance, ni surtout celle du libre arbitre[6]. Le lecteur en est averti, on lui fait même entendre que beaucoup de questions qui, selon Descartes, dépassent l'entendement, pourraient être résolues dans une autre philosophie[7]. — Spinoza semblait disposé à publier les autres écrits « qu'il reconnaissait pour siens[8]. » Mais il craignit de se faire des

1. Spinoza, Pr. XV.
2. *Ibid.*, sc.
3. Voy. Pr. XVII, Cor.; Pr. XIX, Pr. XXI.
4. Lett. 13, p. 235. — Préf., p. 111.
5. Préface des *Œuvres posthumes*. — Cf. Lett. 59 et 60 (1675). Leibnitz prétend avoir montré à Spinoza par où péchait la mécanique de Descartes (V. Fouch. de Careil, *Réf. inédite*, p. XLIV), mais son entretien avec Spinoza n'est que de 1676. — Spinoza écrit en cette année 1876 : « Je n'ai pas craint de dire *autrefois* que les Principes de Descartes sont inutiles pour ne pas dire absurdes. » (Lett. 81, à Tschirnhausen, fin 1676; Saiss., p. 424.)
6. Préf., p. 111. — Cf. Lett. 21; Saiss., p. 377.
7. *Ibid.*, p. 112.
8. ... *Cetera quæ scripsi atque pro meis agnosco.* — Cf. l'expression significative de Meyer, à la fin de la Préface (p. 112) : *omnes hos tractatus.*

ennemis. On l'attaquait déjà : il avait dû supplier ses amis de négliger, dans leur Préface, un « homunculus » qui avait conçu contre lui une haine inexplicable.

D'après l' « Exposé des Principes de Descartes », peut-on dire que Spinoza soit un « Cartésien »? Oui, si l'on entend par là que, né après Descartes, il a considéré comme acquise une grande partie de son œuvre. Mais si un « Cartésien » est plus précisément un homme à qui Descartes a transmis son esprit, et l'on peut dire sa flamme, en qui Descartes continue en quelque sorte de vivre et de penser, Spinoza n'est point tel; il ne l'est pas du moins en matière de ce que nous appelons philosophie. S'il s'exprime quelquefois « en Cartésien[1] », comme d'autres fois « en Scolastique », c'est ou pour réfuter un adversaire de peu d'importance, ou parce qu'il ne tient pas à révéler ses sentiments propres. Sa philosophie est bien à lui; il la sait aussi neuve que celle de Descartes et il en est aussi jaloux que Descartes l'était de la sienne.

IV

C'est, en revanche, en matière, comme nous disons, de « science » qu'il est Cartésien. C'est pour l'optique mathématique et pour la chimie, qu'il s'est proposé un moment de poursuivre l'œuvre de Descartes.

Personne ne fut plus curieux de toutes les sciences C'est même trop peu dire, car il ne prétendait pas sa-

1. Lett. 21 ; Saiss., p. 278. — Cf. Lett. 40 ; van Vlot., p. 830.

tisfaire la curiosité de son esprit, mais scruter la nature, faire des découvertes, les ordonner et en faire part à ses amis. C'est à cela qu'il occupa le meilleur de son temps[1]. C'est pour faire des expériences qu'il resta, une fois, jusqu'à trois mois presque enfermé dans sa chambre[2]. Il s'était acquis quelque renom. Des amis et des inconnus l'interrogeaient sur toutes les questions « philosophiques », non seulement sur l'unité de Dieu[3], sur la méthode[4], sur l'union de l'homme avec la nature[5], mais sur les découvertes récentes : la pression des liquides et la loi de Pascal[6], ou le calcul des probabilités[7]. Il considérait lui-même que l'œuvre de sa vie était de « promouvoir la philosophie[8] ».

Il avait surtout, comme on sait, une grande réputation pour l'optique. C'est comme opticien qu'il eut ses premiers rapports avec l'homme le plus curieux d'Europe, Leibnitz, désireux de soumettre à un juge compétent ses propres recherches de haute optique (1671)[9]. De concert avec le bourgmestre Hudde, Spinoza avait

1. Préf. des *Œuvr. posth.* : « *Plurimum temporis in Natura rerum perscrutenda, inventis in ordinem religendis, et amicis communicandis... insumpsit.* »

2. *Ibid.*

3. Lett. 34, 35, 86, à Hudde.

4. Lett. 37, à un inconnu.

5. Lett. 32, à Oldenburg.

6. Lett. 41, à van der Meer.

7. Lett. 38, à Jarigh Jelles. Spinoza a laissé la solution de quelques problèmes sur le calcul des probabilités (*Reeckering van Kanssen*, van VI., VII, p. 248 et suiv.).

8. Lett. 48, à Fabricius.

9. Lett. 45 et 46.

entrepris de monter des microscopes et des télescopes qui pussent lutter avec les microscopes anglais et les télescopes italiens. Ses lentilles étaient les plus célèbres pour le poli. Il cherchait spécialement à faire des objectifs à grande ouverture pour les télescopes[1]. Beaucoup de savants étaient de ses clients, Huygens, entre autres, qui s'était vainement efforcé d'inventer une machine pour fabriquer ses verres. Spinoza avait trouvé de nouveaux polissoirs[2], mais il avait surtout l'habileté de la main[3]. Pourtant, par nature d'esprit, il repoussait l'empirisme. Il se fondait uniquement sur la théorie du télescope, telle qu'il l'avait établie en complétant les vues de Descartes[4], et en s'inspirant de la découverte du télescope à réflexion que venait de faire le jeune Écossais Grégory (1665)[5]. C'est le calcul qui lui faisait préférer les lentilles plan-convexes aux lentilles concaves-convexes[6], et Huygens se plaignait[7] qu'il employât le calcul seul, non l'expérience, pour déterminer les ouvertures.

Il se tenait au courant des questions astronomiques[8], de celles surtout qui agitaient alors les esprits, la question des comètes et celle des apparences de Saturne. Sur l'un et l'autre point, l'hypothèse cartésienne sem-

1. Lett. de Huygens, du 6 avril 1668, citée par van Vloten, p. 315.
2. *Scutellæ*, Lett. 36, à Hudde, p. 321.
3. Lett. 32, à Oldenburg, p. 311.
4. *Dioptriq.*, Discours V, IX et X.
5. Lett. 39, à J. Jelles (1667). Cf. *Biblioth. de Spinoza*, p. 158.
6. Lett. 36, à Hudde.
7. Lett. de Huygens, du 2 déc. 1667 (van Vlot., p. 315).
8. Voy. dans sa *Biblioth.*, p. 123, 130, 134, 160, 165, 166, 168, etc.

blait prise en défaut. Descartes avait admis la périodicité des comètes : or, d'après l'examen de la double comète de 1665, Hévélius, reprenant, en la corrigeant, l'idée de Képler, leur attribuait une trajectoire parabolique, donc nul retour possible[1]. L'explication compliquée des apparences de Saturne n'avait plus de valeur depuis que Huygens avait prouvé l'existence d'un anneau (1660). Sur ces points de détail, Spinoza suivait avec le plus grand intérêt les vicissitudes du cartésianisme[2].

Il en retenait le fond : subordonner le fait d'expérience à l'idée claire et distincte. Il avait pour certain que la mathématique est la clef de la physique. Il fit un petit Traité de l'Arc-en-Ciel « ad majorem physicæ matheseosque connectionem », non sans l'allusion aux théologiens qui est comme sa griffe[3]. Mais cet ouvrage, trop élémentaire, ne contenta ni ses amis, ni lui-même, et il le délaissa[4]. Il contient simplement le calcul algébrique des deux lois de réfraction que Descartes, à sa coutume, avait simplement démontrées[5]. Spinoza avait

1. L'étude de la comète de 1680 par Newton et de celle de 1682 par Halley, devait au contraire confirmer en partie les vues de Descartes.

2. Lett. 26 (van Vlot., II, p. 299), fragm. de Lett. 30 (p. 305), à Oldenburg. — Cf. Lett. 29 (p. 304); 31 (p. 307), d'Oldenburg; 33 (p. 314), à Oldenburg.

3. Suppl. aux Œuvr. de Spinoza, éd. van Vlot. (1862), p. 260.

4. Préf. des *Œuvr. posth.* — Colerus exagère cette indication en écrivant « jeta au feu ». Ce Traité fut publié à La Haye en 1687, chez Levyn van Dijck.

5. En 1663, Vossius accusa Descartes d'avoir pris les lois de réfraction à Snellius, par l'intermédiaire d'un exposé d'Hortensius (*Resp. ad obj.* Joh. de Bruyn, p. 32). Descartes ne s'attribue que la démonstration de ces

beaucoup de goût pour l'algèbre; il songeait à composer une algèbre simplifiée[1]; mais on croit reconnaître qu'il en avait plus le goût que l'usage. Il considère comme très différentes et expose, en indiquant leur source, des méthodes de solutions qui semblent fort voisines. Il prend la peine de faire une construction auxiliaire vraiment inutile[2]. Presque partout ses démonstrations sont lentes, ses calculs gauches[3]. Tout l'ouvrage sent l'écolier, ou le pédant à la cavalière[4]. Si l'esprit de Descartes est là, le ton n'y est pas, ni la science.

V

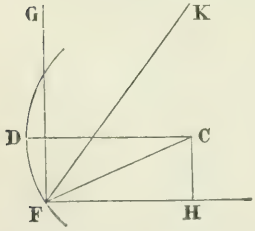
En chimie, Spinoza suivit aussi Descartes, guide dangereux en la matière. Il composa sur le « Traité du

lois (*Dioptriq.*, VII, 161) (Voy. Korteweg, *Rev. de Met.*, 1896). L'étude de la réfraction était alors d'actualité.

1. Préf. des *Œuv. posth.*, fin.

2. P. 266 (éd. van Vlot., III, p. 242).

3. Par exemple, il veut calculer l'angle FCD qui est le complément de l'angle d'incidence GFC. — FH est le sinus de l'angle d'incidence. — Il pourrait donc au moyen de ce sinus chercher l'angle d'incidence GFC et il obtiendrait ensuite l'angle FCD en retranchant l'angle CFG de 90°. — Au lieu de cela, au moyen d'un triangle rectangle, il calcule le sinus de l'angle FCD, ce qui exige l'extraction inutile d'une racine carrée. Ayant ce sinus, il cherche dans les tables de Lansberg ou de van Schooten l'angle correspondant et le calcul est exact. (Critique communiquée par M. J. Tannery.)



4. Voy. p. 262, l. 1; — p. 274, l. 4; — p. 284, lign. 12.

Nitre » de Robert Boyle (1661)[1] un examen critique qu'il envoya à Oldenburg[2]. Il y traite de la formation du nitre. Mais il est loin de suivre la marche prudente et sûre des membres de la jeune Société Royale, leur soumission au fait, leurs expériences scrupuleuses[3]. Fidèle à son principe, il donne d'abord l'explication rationnelle qui le satisfait lui-même et cherche ensuite des expériences pour le prouver aux autres. On voit, sur un exemple précis, par où cette méthode est courte, et d'où vient son échec.

Spinoza pose *a priori,* contre Boyle, que le nitre même (azotate de potasse) et le corps qui s'en dégage quand on le chauffe, l'esprit de nitre ou eau-forte (acide azotique) ne sont qu'un même corps, ou, comme on dit, une même « substance », dans laquelle le sel de lessive (potasse) n'entre que comme impureté. L'explication est tirée de la physique, science plus simple et plus claire. Le nitre et l'eau-forte ne doivent avoir entre eux que des différences physiques : les particules du premier sont en repos, celles du second en mouvement rapide. Si l'on peut faire du nitre en jetant de l'eau-forte sur du sel de lessive, c'est que, par un mécanisme compliqué, que Spinoza, après Descartes, ex-

1. Dans *A physico-chimical essay*, Boyle Works, I, p. 359.

2. Lett. 2, p. 204 et suiv. — Schuller (Lett. du 29 mars 1677; ap. Stein, p. 287) mentionne parmi les écrits laissés par Spinoza à sa mort un traité « *De Nitro* ». C'est ou bien cette Lettre même, ou bien un ouvrage inédit et perdu.

3. Lett. 14, d'Oldenburg, p. 241.

plique en détail[1], ce sel a pour effet d'arrêter le mouvement des particules. Il y a simple action mécanique. — Voilà la première « peste » des sciences positives : le transport du principe propre d'une science déjà constituée à une autre qui ne l'est pas encore.

Et voici la seconde : l'expérimentation prise comme moyen de preuve et non d'investigation. Spinoza fait trois expériences[2]. — La première doit prouver que l'eau-forte n'est autre chose que du nitre. Il fait chauffer du nitre, l'embrase, et recueille dans un verre humide le produit de la détonation. Le verre sec, des cristaux de nitre apparaissent. — Mais il s'aperçoit bien que ce n'est, sans doute, qu'un peu de nitre non décomposé, chassé tel quel par l'explosion. Il imagine donc de couvrir le feu d'une sorte de cornet[3], et de ne recueillir que ce qui franchira l'orifice. Mais il met une telle quantité de nitre qu'il recueille, en poussière, le résidu même de la décomposition, la potasse. Ce n'est pas du nitre. L'expérience est donc contre l'explication. Que fera Spinoza? L'explication ne peut pas avoir tort. La potasse n'est pas du nitre, c'est vrai, « mais elle devient du nitre, si l'on jette sur elle de l'eau-forte ». Par cet à-peu-près audacieux, on peut croire l'explication vérifiée « dans une certaine mesure [4] ».

La seconde expérience[5] doit prouver que le nitre peut

1. Van Vlot., II, p. 205.
2. P. 207.
3. Figure, p. 208.
4. *Aliquo modo*, Lett. XIII, p. 257.
5. P. 208.

se volatiliser sans résidu de potasse. Or le nitre n'est pas volatil. Mais Spinoza en fait évaporer une dissolution; des cristaux de nitre se déposent sur les bords du verre. On admettra qu'ils se sont évaporés avec l'eau.

La troisième expérience enfin[1] doit réduire une différence importante du nitre et de l'eau-forte. Le premier est inflammable, la seconde ne l'est pas. Il s'agit de trouver un détour pour faire croire qu'elle peut s'enflammer. Spinoza, en enduisant une feuille de papier d'un mélange d'eau-forte et de sable, et en la portant sur un fourneau, est arrivé à obtenir des étincelles analogues à celles du nitre. C'étaient, en réalité, des particules de noir de fumée qui crépitaient en absorbant l'oxygène de l'eau-forte. Mais il n'est pas besoin de faire la critique de l'expérience, puisque, de façon ou d'autre, la théorie doit être confirmée.

On voit par là le peu d'intérêt qu'ont, en définitive, les expériences, quand elles sont vraiment une torture appliquée à la nature, non pour lui faire livrer son secret, mais pour la forcer à dire ce qu'on pense soi-même. A quoi bon cette confirmation extérieure? La pensée n'a-t-elle pas en soi sa certitude? On est ramené à l'idée que la connaissance par l'entendement se suffit à elle-même. Malgré son désir, Spinoza demeura, en somme, étranger à l'élaboration de ce que nous appelons la « science moderne ». Il n'avait du savant ni la

1. P. 209.

patience, ni la modestie intellectuelle. Il pensait saisir sur le vif, immédiatement, le mécanisme des choses, et, par delà ce mécanisme, il voulait toucher l'intime substance des êtres. La science moderne procède autrement. Elle est, si l'on veut, un système de philosophie, plus lent, plus anonyme que d'autres, mais surtout plus modeste, car il ne prétend pas donner la vérité profonde, valable au delà des phénomènes, mais rendre compte des apparences des choses, — la tâche est suffisante ! C'est un système de philosophie qui admet au point de départ plusieurs logiques, au point d'arrivée plusieurs métaphysiques, parce qu'au fond il ne se soucie ni de logique, ni de métaphysique, parce qu'il ne prétend pas donner des explications ayant en soi leur vérité, mais simplement des explications qui réussissent.

Spinoza ne pouvait faire grand état d'un tel système. Son dessein le plus profond était de souder la logique à la métaphysique, de les fondre ensemble dans l'unité et la certitude de l'idée vraie. Une telle méthode n'est pas applicable aux objets de la nature. Il dut s'en apercevoir; il dut reconnaître qu'en matière de « science », il n'était pas un ouvrier, mais seulement un « amateur ». L'intérêt qu'il porta aux questions scientifiques dut lui paraître, à ses propres yeux, un intérêt extérieur. Nous le voyons causer avec Isaac Vossius de la transmutation des métaux, courir chez l'orfèvre Brechtelt pour se faire montrer l'or fabriqué, consulter longuement l'alchimiste Helvétius, auteur pourtant peu authen-

tique [1]. C'est l'attitude d'un homme curieux, non d'un savant.

En résumé, l'influence de Descartes a contribué surtout à le jeter dans une voie à laquelle il dut renoncer. Les grandes espérances de son nouveau « Discours de la Méthode » durent être restreintes. On n'atteint pas aussi facilement qu'il pensait aux « essences particulières » des choses. Mais, d'autre part, il n'y a pas de science du général. Que reste-t-il donc? Il reste deux êtres singuliers, les seuls auxquels puissent s'appliquer la méthode de Spinoza : Dieu et moi-même.

1. Lett. 40, à J. Jelles, début.

CHAPITRE VI

TRAITÉS DE THÉOLOGIE ET DE POLITIQUE

I. — LA VIE RELIGIEUSE.

Le « Traité de Théologie et de Politique » (1670) est, des ouvrages que Spinoza « reconnaissait pour siens », le seul qu'il ait publié. C'est le plus achevé de ses écrits, et, à mon sentiment, son chef-d'œuvre.

Il est précédé d'une malencontreuse préface, faite dans un esprit agressif et étroit qui ne répond pas au ton du Traité lui-même. Elle a pu détourner des gens de goût du « Traité de Théologie ». On peut penser qu'elle n'a pas été écrite par Spinoza lui-même, mais, comme celle de l' « Exposé des principes de Descartes », par Louis Meyer, sur de simples indications [1]. S'il en est

1. Voici mes raisons de le penser : — 1° La répétition singulière à la fin de la Préface des dernières lignes du Traité lui-même. A la fin de la Préface de 1663, Meyer répète de même, à peu près textuellement, une indication que lui a envoyée Spinoza (Lett. 15).

2° Une particularité du style de Meyer, le redoublement d'expressions. Par exemple, Spinoza écrit (Lett. 15) : ...veritatis propagandæ... ; Meyer copie (Préf. de 1663) : ... veritatis *indagandæ et propagandæ*... Spinoza : ... veræ philosophiæ... ; Meyer : ...*veræ ac sinceræ* philosophiæ... — De même dans sa « Philosophia Scripturæ interpres » (p. 113; ap. van Vl., VII, p. 188) on trouve en quelques lignes : ... *inutiles et frustra exaratæ*...

ainsi, Spinoza a eu trop de défiance de lui-même, ou trop de confiance en son ami.

Le Traité se compose de vingt « dissertations » dont l'ordre n'est pas très rigoureux. Il comprend, comme l'indique le titre, une partie théologique (ch. I-XV) et une partie politique (ch. XVI-XX). Pour éclairer la première, reportons-nous à l'état religieux de la Hollande de 1670.

I

L'activité religieuse qui y régnait alors fait notre étonnement. Pendant l'invasion de 1672, un colonel

occasio vel incitamentum, quo intellectus *erigitur ac inducitur... contempletur ac inter se conferat... connexis copulastique... constant atque conflantur... summam maximamque... cognoscendis intelligendisque*. Il en est de même dans la Préface de 1663. — Or dans la première partie de la Préface de 1670 on trouve ces mêmes redoublements, tout à fait étrangers au style concis de Spinoza : *jactabundus ac tumidus,... tam ineptum, tamque absurdum... deliria somnia ac pueriles ineptias... afflatu et instinctu... charius nec dulcius... rem non ingratam neque inutilem... corporis habitu et cultu,* et bien d'autres.

3° L'esprit même de cette Préface. Elle développe le lieu commun que la superstition est née de la peur et qu'elle change les hommes en brutes. Cela est en opposition avec l'esprit du Traité, particulièrement avec la fin du ch. XV. — Certaines idées de Spinoza se retrouvent, il est vrai, mais sous une forme excessive. Par exemple, Spinoza craint que l'Église « ne devienne une Académie ou une École de controverse ». La préface affirme : « Le temple a dégénéré en théâtre. » Pourtant on ne peut douter que des parties de la Préface ne soient de Spinoza, par exemple le résumé du Traité, qui y est intercalé, et la phrase : « Je sais que je m'entends avec les philosophes... » qu'il cite lui-même, dans une lettre (Lett. 43). Il est clair que, si Meyer a rédigé cette Préface, Spinoza a dû indiquer, comme en 1663, certaines choses qu'il voulait qu'on y mît.

genevois des armées de Louis XIV, Stoup, en fut si frappé que, restant aux apparences, il demanda dans un libelle fameux quelle était, sous le fouillis des sectes, « la religion des Hollandais [1] ». Il n'y avait marchand, ni homme du peuple qui ne discutât théologie, qui n'eût son opinion sur la prédestination, sur l'interprétation de l'Écriture, sur le contenu de la révélation [2]. Pour chacun, choisir sa religion était l'œuvre importante. Au premier rang, se présentaient l'Église réformée, Église d'État pour les provinces de Hollande et de Zélande, et l'Église wallonne, de langue française, son aînée en calvinisme; puis les luthériens et les romains catholiques, divisés, les premiers en « libéraux » et « rétablis », les seconds en « molinistes » et « jansénistes », ces derniers tout près du schisme [3]. — Des Réformés s'étaient détachés les Remonstrants [4], groupe plus ouvert et plus tolérant, dont avait été Grotius, et qui, avec Jean de Witt et la bourgeoisie républicaine, était alors au pouvoir. Il restait, dans le peuple, beaucoup d'anabaptistes [5], campagnards puritains qui s'appelaient eux-mêmes les « raffinés » ou les « grossiers », selon qu'ils étaient rigides ou modérés, et suivaient le

1. Cologne, 1673. — Il voit des sectes partout. Un groupe de Mennonites ayant protesté contre la sévérité d'un jugement ecclésiastique en matière d'impudicité, il en fait la secte des « Mammillaires » (Lett. 3, p. 61).

2. Voy. les Lettres importunes adressées à Spinoza par un marchand de Dort, Willem van Blijenberg (Lett. 18, 20, 22, 24, 27).

3. L'archevêché d'Utrecht se sépara de Rome en 1701.

4. Ou Arminiens.

5. Ou plutôt de « Mennonites », car ils avaient répudié le prophète Jean.

pasteur Apostool ou le médecin Galen. — Plus profond, on pouvait trouver encore des Sacramentaires, des Enthousiastes, des croque-morts lollards, des colporteurs vaudois, peut-être même, parmi les tisserands, des Frères de la vie commune. Partout enfin on croyait apercevoir la secte insaisissable des Sociniens, la seule qui fût vraiment persécutée, contre laquelle tout le monde se tournait [1], parce que tout le monde avait peur d'être accusé d'en être.

Parmi les Remonstrants s'était formé le petit groupe des « Collégiens [2] », chrétiens pieux, las des disputes, qui se bornaient au culte domestique et à des retraites de piété faites en commun, deux fois l'an, dans les îles vertes de Rijnsburg. C'était le groupe le plus ouvert, le premier peut-être qui ait conçu la pleine liberté de croyance. Les « Collégiens » admettaient même les catholiques, même les juifs, même les sociniens. C'est chez eux que Spinoza avait été reçu, au sortir de la synagogue [3], et c'est dans leur orphelinat qu'on a trouvé ses œuvres inédites.

La multiplicité des croyances religieuses était plus grande encore que ne fait supposer la division des églises. L'autorité des confessions de foi allait s'affaiblissant. Il s'y substituait de plus en plus l'influence personnelle des théologiens. Pas un qui n'eût en quel-

1. Grotius et Spinoza eux-mêmes (Voy. Lett. 31 ; van Vl., II, p. 281).
2. *Collectanten.*
3. Van Vloten. *Ad. B. Sp. opera suppl.*, p. 293. — Au témoignage de Bayle, Spinoza fréquentait les églises des Remonstrants.

que manière sa secte. Un proverbe prétendait que « s'il prenait fantaisie au diable d'établir une école en Hollande, il y trouverait des disciples ». On se distinguait d'après le théologien qu'on suivait, d'après le degré même de confiance qu'on lui accordait. On était voétien vivant ou voétien mort, coccéien sérieux ou coccéien vert. De là naissaient d'interminables controverses. Chacun tirait l'Écriture à soi pour en extraire des « dicta probantia ». « Autant de têtes, autant de textes », c'était un autre proverbe[1]. On sentit à la fin qu'à s'y bien prendre, on pouvait fonder sur l'Écriture à peu près toutes les thèses. La question capitale fut alors de savoir de quelle manière il fallait interpréter l'Écriture. Cette question donna lieu, entre 1660 et 1670, à plusieurs dissertations importantes, soit philosophiques, soit « paradoxales »[2].

A Utrecht, vrai centre religieux des Provinces-Unies, Voétius, octogénaire, mais encore sur la brèche, défendait jalousement l'orthodoxie, le point de vue conservateur et formaliste. S'il n'avait plus ses amis du temps de la belle lutte contre Descartes, il était soutenu par son fils, vieillard lui-même, par son petit-fils, par Regner de Mansvelt et le pasteur patriote, Jocobus de Lodensteyn[3].

Mais les regards se détournaient d'Utrecht; ils allaient

1. *Geen Ketter sonder Letter*, cité par Spinoza; tr. Saiss., p. 251.

2. C'est-à-dire non mises en forme; nous dirions aujourd'hui : littéraires.

3. Voy. Gasp. Burmann, *Trajectum eruditum* (Utrecht érudite). Utr., 1750.

à Leyde, l'université cartésienne et moderne, où Jean Coccejus avait inauguré une exégèse aventureuse et séduisante. Il avait décidément rompu avec la tradition, avec la scolastique dont les théologiens d'Utrecht et les anciens professeurs de Leyde [1] s'inspiraient encore. Une certaine connaissance de l'hébreu l'avait porté à établir une nouvelle économie, toute personnelle, des Livres saints. Il pouvait ainsi, et grâce à une parole chaude et persuasive, établir ses deux thèses, l'une que tout dans l'Écriture est symbole et figure, l'autre que Dieu a contracté avec l'homme une triple alliance, avec une famille avant Moïse, avec une nation du temps des Hébreux, avec l'humanité entière depuis Jésus-Christ. Des disciples intelligents, tels que François Burmann[2], défendaient cette théologie « figuriste et fédérale ». D'autres, comme Jean de Labadie, la poussaient vers un mysticisme banal, cherchant, après tant d'autres, des symboles et des prédictions dans les deux livres qui ont fait le plus délirer l'humanité, le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse.

En 1663, parut le livre retentissant de Louis Meyer[3]. L'auteur se déclarait plus cartésien que Coccejus. Il prétendait interpréter la Bible rationnellement, c'est-à-dire d'après la philosophie. C'était la méthode de Maimonide, à la différence que ce n'était plus Aristote qu'il

1. Burgersdijck, Heereboort, contre lesquels Spinoza avait écrit ses *Cogitata*.

2. Gendre de Heidanus.

3. *Philosophia S. Scripturæ interpres, exercitatio paradoxa.*

s'agissait de trouver dans la Bible, mais Descartes, comme ce sera plus tard la philosophie allemande. Cette doctrine, ainsi qu'il arrivait alors, fut reprise et soutenue sous le voile d'une réfutation par un théologien et un médecin d'Utrecht, voétiens tièdes tous les deux, Velthuysen [1] et Louis de Wolzogue [2]. Elle fut au contraire âprement attaquée par Labadie [3]. Une victoire définitive était impossible. Malgré l'apparence, l'interprétation rationaliste est à peine un progrès sur l'interprétation mystique : elle n'est pas plus acceptable, elle est presque aussi arbitraire. Il fallait trouver une méthode de critique sur laquelle, sans distinction de croyances, pût se faire l'accord des intelligences, et, s'il était possible ensuite, quelques principes fermes sur lesquels se pût faire l'accord des bonnes volontés. C'est à ce double objet que répond le « Traité de Théologie » de Spinoza.

II

Il dépasse autant le point de vue de Meyer que celui des Coccéiens. Spinoza évite de les nommer; il réfute leurs doctrines opposées sous les noms de Maimonide et de Juda-ibn-Alfachar, afin de rester supérieur aux polémiques [4], et parce qu'en ces discussions, les rabbins

1. *De usu rationis in interpretatione S. Scripturæ*, 1668.

2. *De S. Scripturarum interpretatione*, 1668.

3. *Écrit sur la prophétie*, 1668. Spinoza possédait ces deux dissertations (*Inv.*, p. 195 et 191).

4. Dans une lettre à un fâcheux, Spinoza se défend d'avoir songé aux

étaient de cinq ou six siècles en avance sur les chrétiens. Son livre contient la pure substance de la science rabbinique. Il est le couronnement inespéré et la revanche contre Maimonide des vues de génie du grand rabbin nomade Abraham-ibn-Ezra, et de l'école française, de Salomon de Troyes (Raschi)[1] et de David Qamhi de Narbonne (Kimchi)[2].

Maimonide soutient, comme tant de théologiens, l'idée que tout passage de l'Écriture admet plusieurs sens. Pour choisir entre eux, il faut se rapporter à une doctrine philosophique. « Par exemple, dit-il, il résulte des plus claires démonstrations que Dieu n'est pas un être corporel; il faut donc *approprier* à cette vérité tous les endroits de l'Écriture qui y sont littéralement contraires[3]. » Comme si les philosophes s'entendaient, comme si l'Écriture leur était destinée, comme si, enfin, « les différents livres de la Bible présentaient une doctrine unique et cohérente » ! En opposition à cette méthode « dangereuse et absurde[4] », Spinoza définit la condition essentielle d'une méthode plus rigoureuse : la soumission à

théologiens contemporains (Lett. 43, II, p. 350). Mais il fait un peu plus loin une allusion très claire à Meyer que son correspondant a cité sous le nom de *Theologus paradoxus* (Lett. 42, p. 339). — Sur le *Tr. Th.-Pol.*, voy. Siegfried, *Sp. als Kritiker u. ausleger des Alt. Test.*, Naumburg, 1867 ; — Joël, *Sp. Th.-Pol. Tr.*, 1870 ; — Schmidt, *Sp. u. Schleiermacher*, Berlin, 1868 ; — Rauh, *Doctrina Sp. de fide*, Toulouse, 1890 ; — Th. Maurer, *Die Religionslehre Sp. im Th.-Pol. Tr.*, Strasbourg, 1898.

1. Cité p. 223, et note 1 ; — Saisset, p. 339.

2. Cité note 20, p. 346.

3. *Moré Nébouchim*, II, ch. xxv ; cité par Spinoza, p. 180.

4. P. 183.

l'objet. Il faut critiquer la Bible par la Bible même, déterminer exactement ce qu'elle contient, ne demander d'explication qu'aux usages de la langue ou à des raisonnements fondés sur l'Écriture elle-même. « Par exemple, Moïse a dit que *Dieu est un feu,* que *Dieu est jaloux*. Rien de plus clair que ces paroles, à ne regarder que la signification des mots. Je classe donc ce passage parmi les passages clairs, bien qu'au regard de la raison il soit parfaitement obscur... Moïse a-t-il cru, oui ou non, que Dieu soit un feu? Il n'y a point lieu de se demander si cette doctrine est conforme ou non conforme à la raison; il faut voir si elle s'accorde ou ne s'accorde pas avec les autres opinions de Moïse. Or, comme en plusieurs endroits Moïse déclare que Dieu n'a aucune ressemblance avec les choses visibles, comme, d'autre part, le mot *feu,* en hébreu, se prend aussi pour la colère et la jalousie (Job, XXXI, 12), nous pouvons conclure que *Dieu est un feu* et *Dieu est jaloux* sont une même pensée. — Mais Moïse ayant expressément enseigné que Dieu est jaloux, sans dire nulle part qu'il soit exempt de passions, il ne faut pas douter que Moïse n'ait admis que Dieu soit jaloux, bien que ce soit contraire à la raison[1]. » — Grotius seul, avant Spinoza, avait aussi nettement défini la méthode philologique, mais Spinoza la développe et l'applique.

La première connaissance requise est celle de la langue des Livres Saints, l'hébreu biblique, et, pour les derniers livres, l'araméen. D'énormes difficultés se pré-

1. P. 165-166.

sentent. L'hébreu biblique est une langue morte dont il est presque impossible de reconstituer l'histoire. Le Livre de Job, par exemple, ou le Cantique des Cantiques demeureront toujours des énigmes grammaticales [1]. Depuis les travaux de l'École espagnole (xe siècle), vulgarisées par Ibn-Ezra et les Kimchi, il n'existe pas de grammaire [2] qui sache distinguer l'hébreu biblique de l'hébreu rabbinique, ni même du néo-hébreu; quant à ces anciens travaux, on y peut trouver, à la rigueur, une grammaire de la Bible, non une grammaire de l'hébreu [3]. Ajoutez que la plupart des mots ne sont plus compris, que la syntaxe est perdue [4], et surtout que l'ancien hébreu est un *continuum* de consonnes. Les voyelles et les points ont été intercalés par les Massorètes, souvent à l'arbitraire. En changeant deux voyelles, saint Paul cite un texte de la Genèse tout autrement qu'il ne se trouve dans la Massore [5]. L'ordre même des consonnes a quelque chose de flottant qui est inconnu de nos langues modernes. Les particules n'ont pas de sens arrêté, les temps des verbes, le futur et le passé, se prennent l'un pour l'autre, et c'est une question de savoir si les lettres même, les gutturales par exemple, ne peuvent pas s'échanger [6].

1. Pour le Livre de Job, Spinoza présente, d'après Ibn-Ezra, une hypothèse intéressante. Il serait la traduction en hébreu d'une œuvre écrite dans un autre dialecte sémitique (p. 177, 217).

2. P. 172.

3. *Gramm. hébr.*, van Vl., III, p. 276.

4. P. 172.

5. *Ad Hebr.*, XI, 21. — Spinoza, p. 174.

6. P. 173.

Nous avons de Spinoza un « Sommaire de Grammaire hébraïque ». Il y donna tous ses soins. Il ne put malheureusement l'achever, malgré son désir [1]; il manque la syntaxe. Cet ouvrage marque une réaction un peu excessive contre les Massorètes [2], et plus encore contre les grammairiens modernes, Abraham de Balmes [3], Élie Levita [4], Buxtorf lui-même [5], et contre les Bibles vulgaires [6]. Spinoza revient aux rabbins du moyen âge, à Raschi [7] et à Mosé Kimchi [8], cette fois, plutôt qu'à Ibn-Ezra [9]. Il s'inspire certainement aussi du « De Arte grammatica » (1635) de Ger. J. Vossius, l'ami de Grotius [10]. On voit dans cette Grammaire un effort important pour séparer l'hébreu de l'araméen [11] et du néo-hébreu [12]. On y a noté des vues originales sur les accents [13], sur les altérations de voyelles [14].

1. *Gr. hébr.*, van Vl., p. 290, 292, 306, 324, 325.
2. *Gr. hébr.*, p. 262, 312, 317.
3. P. 260.
4. P. 275, traduit par Séb. Munster (Voy. *Bibl. de Spinoza*, p. 176 et 180).
5. P. 275. Spinoza se rapporte pourtant à son *Thesaurus*, p. 257. (Cf. *Biblioth.*, p. 175.)
6. P. 275, 315, etc. Spinoza possédait, entre autres, les Bibles de Junius et Tremellius (citée *Tr. Th.-Pol.*, p. 127), de Buxtorf, de Pagnino (*Biblioth.* p. 138, 119, 131, 139, 127). Il cite aussi celle de Bomberg (*Tr. Th.-Pol.*, p. 211).
7. P. 276.
8. P. 321.
9. P. 257, 311.
10. *Biblioth.*, p. 753.
11. P. 257.
12. P. 259, 272, 274, etc.
13. Ch. IV.
14. Ch. VI.

En même temps qu'une grammaire, il faut un dictionnaire, ou plutôt des tables de concordances bibliques, comme celles de Nathan ou de Buxtorf[1], indiquant, pour chaque mot, tous les passages où ce mot est employé. Mais l'utilité en est moins grande qu'on pourrait croire, car chaque auteur se soucie peu de s'expliquer soi-même, et les différents livres de la Bible sont loin de concorder entre eux[2].

III

En possession de ces deux instruments de travail, grammaire et dictionnaire, on abordera les textes. Deux difficultés considérables se présentent, venant des altérations qu'ils ont subies et de ce que nous ne savons presque rien de leurs auteurs, de leur âge respectif, de leurs destinées. — L'altération du texte de la Bible est, à la fois, si certaine et si profonde qu' « il est presque aussi impossible de s'y confier ou de le refaire[3] ». Toutefois Spinoza n'en exagère pas l'importance. La critique qu'il fait des notes marginales est un modèle de justesse et de modération[4].

1. Sur la *Grammaire hébr.* de Spinoza, voy. Bernays, *Préface;* ap. Schaarschmidt, *Desc. u. Sp.*, Bonn, 1850. — Chajes, *Über die ebr. Gramm. Sp.*, Breslau, 1869.

2. *Tr. Th.-Pol.*, p. 164. — *Biblioth. de Sp.*, p. 127 et 175.

3. P. 175.

4. P. 185

5. P. 207-213.

Bien plus grave est notre ignorance de l'histoire des Livres Saints. Presque tous sont, de fait, anonymes. Comment interpréter un ouvrage si l'on ne sait rien de la vie de l'auteur, de ses opinions, de ses tendances? N'expliquons-nous pas tout différemment une fable à peu près analogue, selon que nous la lisons dans l'Arioste, dans Ovide ou dans le Livre des Juges? D'après ce que nous savons ou supposons de l'auteur, nous voyons un souci artistique chez l'Arioste, des vues politiques chez Ovide, tandis que nous prêtons une intention morale à l'écrivain sacré. Il nous faudrait connaître aussi à quelle occasion, pour quel auditoire chaque chose a été dite. Par exemple le mot de Jésus : *Bienheureux les affligés, car ils seront consolés,* s'applique uniquement à ceux qui s'affligent de ne pas posséder le royaume de Dieu, et (interprétation plus contestable) le mot : *Si quelqu'un te frappe à la joue droite, présente-lui la joue gauche,* n'est applicable sans doute qu'aux époques d'oppression et dans un État où la justice est violée[1]. — Nous ne savons guère enfin par quelles mains les livres sont passés, à quelle époque exacte on en a fait un corps, puis un canon[2].

Telles sont quelques-unes des difficultés que soulève la méthode historique. On ne peut par elle espérer tout expliquer. Il faut établir quelques points et, pour le reste, savoir ignorer, si l'on ne veut corrompre ce qui

1. P. 176.
2. P. 168-169.

est clair, en l'accommodant à ce qui est obscur [1]. Les autres méthodes donnent, certes, une explication intégrale. Mais seule la méthode fragmentaire [2] est sûre, parce qu'elle ne s'appuie sur aucune théorie préconçue, ni sur aucune autorité. Elle n'a pas d'autres sources que les textes qui lui sont soumis ; elle ne fait appel ni à la tradition du pontificat hébreu, comme le font les pharisiens, ni à la tradition plus récente du pontificat romain [3]. Elle est indépendante, impersonnelle ; sans distinction de croyances, elle permet à tous les esprits droits de collaborer. — Il est remarquable que Spinoza, qui ne soupçonna jamais la vraie méthode des sciences naturelles, ait trouvé la méthode de l'exégèse contemporaine et l'ait appliquée avec bonheur à une foule de questions.

Il ne se livre à aucune de ces conjectures personnelles qui, bien après lui, ont tenté, par leur tour paradoxal et comme artistique, des critiques tels que Renan. Les points qu'il établit sont incomparablement plus fermes.

L'attribution du Pentateuque entier à Moïse était admise presque sans conteste [4]. Spinoza relève et commente six passages qui tendent à la mettre en doute

1. P. 166. — Cf. p. 224.

2. P. 177, 224.

3. P. 171, 183.

4. C'était un « dogme » récent. La question n'avait pas été tranchée par les Pères. Elle paraît même indifférente à saint Jérôme : *Sive Mosem auctorem dicere voluerit, sive Esdram instauratorem operis, non recuso* (*Contr. Helv.*, 4; cité par Margival, *R. Simon*, 1900, p. 335). — Lorsqu'elle se posa à la Renaissance, l'évêque espagnol Tostat (1491), le jésuite Bento Pereira (*Comm. sur Daniel et sur la Gen.*, 1562), le jurisconsulte A. Maes (*Jos. imp.*

et qu'Ibn-Ezra, le seul qui les ait aperçus, avait déjà notés d'une manière sibylline [1]. Il en apporte d'autres, plus décisifs encore, et s'efforce d'établir que la rédaction du Pentateuque, auquel il voit bien qu'il faut joindre Josué [2], est, de plusieurs siècles, postérieure à Moïse [3]. Comment faut-il se représenter cette rédaction? — Un siècle avant Astruc, deux siècles avant Wellhausen, et avant l'école hollandaise de nos jours, Spinoza remarque le fait singulier que certains épisodes sont racontés plusieurs fois, ce qui donne à penser que le récit est fait d'après plusieurs sources [4]. Une autre série d'arguments, dont Spinoza fait honneur à Raschi [5], est tirée de l'examen des chronologies et des généalogies données par l'Écriture : elles sont contradictoires, ce qui montre bien que plusieurs documents ont été compilés. Quels étaient ces documents perdus, qui ont passé dans la Bible? Presque tous ceux que nous connaissons sont

hist., Anv., 1574) combattirent l'attribution à Moïse. — Isaac de La Peyrère (*Præadamitae*, 1655) appuya cette thèse d'un argument positif : l'incohérence du récit biblique. — Mais le livre de Maes et celui de La Peyrère furent condamnés par le Saint-Office, et l'opinion contraire passa seule pour orthodoxe (Voy. Bossuet, *Hist. univ.*, II, 28). — Hobbes (*Léviathan*, 1652) faisait remarquer que les ch. XI-XXVII du Deutéronome sont seuls attribués par la Bible elle-même à Moïse. — Spinoza possédait les livres de Pereira et de La Peyrère (*Bibl.*, p. 154 et 179).

1. P. 185-188.

2. P. 193.

3. P. 188-190.

4. P. 199-202.

5. P. 223 : « Rabbi Selomo ». — C'est Salomon de Troyes, cité note 1 (van Vl., II, p. 174) sous le nom de R. Selomo Jarchi, et *Gr. hébr.* (p. 276) sous le nom de R. Schelomo Jarghi.

indiqués [1] : le Livre des Guerres [2], le très court Livre de l'Alliance [3], le Livre de la Loi [4], les fragments poétiques, tels que le Cantique de Moïse [5], les Généalogies, les Chroniques de Juda et celles d'Israël, et après Esdras, le Livre des Annales, les Chroniques perses, les Chronologies chaldéennes. — Un examen sagace conduit Spinoza à l'hypothèse hardie, reprise de nos jours, que la législation du prétendu Deutéronome a été rédigée avant celle de l'Exode [6]. Il scrute chaque livre. Il marque, dans les Juges, un point précis où l'auteur compile un nouvel historien [7]. A ses yeux, le Ier Livre de Samuel est fait de plusieurs récits parallèles, assez mal combinés [8]. Les prophéties d'Isaïe sont incomplètes; celles de Jérémie ont été recueillies, ou plutôt entassées, en désordre, mêlées à des Mémoires dictés à Baruch; celle d'Ézéchiel et des petits prophètes ne sont que des fragments [9]. Job est à tous points de vue une énigme. Les six chapitres de Daniel écrits en chaldéen sont tirés des chronologies chaldéennes [10]. Le livre des

1. P. 190-192, 194, 197, 199, 218-220, 223, 240.
2. Cité Nombres, XXI, 14.
3. Exode, XX, 22 à XXIV. Aujourd'hui on le restreint à XX, 24-XXIII-19.
4. Deutér., IV, 25 à XXVIII, fin.
5. Deutér., XXXII. Voy. Mayer Lambert., *Rev. des ét. juives,* 1898, I, 46.
6. Cette opinion, combattue par Renan (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er mars 1886), semble avoir prévalu, grâce aux travaux de Wellhausen, Kayser et Maurice Vernes.
7. P. 201. — Juges, ch. II, vers. 6.
8. *Ibid.*
9. P. 215-217.
10. P. 217-218.

Proverbes ne peut pas être antérieur à Josias, il est probablement postérieur; il a failli être enlevé par les rabbins du canon hébreu, comme l'ont été la Sagesse et Tobie. « Merci de l'avoir conservé! [1] » — La compilation des Psaumes se place à l'époque de Judas Macchabée, et bien longtemps après, les Paralipomènes, Esdras, Esther, Néhémie, les chapitres hébreux de Daniel [2]. — Quant au Nouveau Testament, Spinoza refuse de l'aborder, parce qu'il ne connaît pas assez le grec; d'autres, d'ailleurs, s'en occupent [3].

Sous la multiplicité des documents utilisés, il sait voir l'unité réelle de la Bible, trop méconnue des critiques de nos jours, ou du moins de ceux qui les ont immédiatement précédés. La compilation d'Esdras, par exemple, est visiblement faite avec une intention unique, sur un plan déterminé [4]. Les méthodes d'analyse ne doivent pas faire perdre de vue ce fait aveuglant : tout, dans la Bible, concourt à un même dessein.

Ces chapitres d'exégèse renferment des vues solides et suggestives. Ils supposent un travail profond, bien conduit. Ils n'en donnent que les résultats, de façon un peu sommaire peut-être, et malheureusement trop en-

1. P. 214.

2. Ibn-Ezra a pressenti que ces quatre derniers livres dérivent d'une source unique et perdue : le Livre des Annales (p. 213-214, 218-220 et note 23).

3. P. 225. Spinoza peut faire allusion à Fr. Spanheim jr, connu pour ses études sur S. Matthieu, et qui en 1670, l'année même de la publication du *Tr. Th. Pol.*, remplaça à Leyde Coccéjus, dont il combattit l'influence.

4. P. 194-195.

chevêtrée. Mais on admire un ensemble rare de hardiesse et de mesure dans l'expression, un souci constant de terminer les disputes en s'élevant au-dessus d'elles. Sur le point de s'emporter contre les rabbins sophistes et les interprètes vulgaires, Spinoza se reprend : « Loin de moi la pensée de les accuser de blasphème. Je sais que leurs intentions sont pures et que se tromper est le propre de l'homme[1]. » Tout le Traité fait œuvre de concorde ; on y sent partout la sérénité du savant.

IV

Ce n'est pas seulement dans la question préliminaire de la critique des textes qu'une saine méthode doit faire l'accord des esprits : c'est dans les questions même qui semblent les diviser irrémédiablement, celle de la révélation et celle des miracles. Ce sont les questions graves, et, chose étrange, ce sont celles qu'on abandonne généralement à la croyance arbitraire ou aux négations *a priori*. Il faut oser leur appliquer la vraie méthode[2].

Renonçons à toute idée préconçue. Recherchons, non pas ce que nous entendons, mais ce que la Bible

1. P. 223.

2. L'ordre des *dissertations* est embrouillé, ce qui atténue la portée des idées. Voici l'ordre que je suis dans mon exposé : 1° ch. VII-X ; 2° ch. I-III, VI, XI ; 3° ch. IV-V, XII-XV.

entend, par la révélation. Bien des contre-sens seront d'abord évités, si on prend garde à un trait de la psychologie du Juif. Le Juif ne connaît pas de causes moyennes; il recourt toujours à Dieu. Le gain qu'il fait dans son commerce est un présent de Dieu; s'il éprouve un désir, c'est Dieu qui y dispose son cœur; s'il conçoit une idée, c'est Dieu qui lui a parlé [1]. L'expression « de Dieu » ne marque souvent dans sa langue qu'un haut degré d'excellence. Dans la Bible, des « montagnes de Dieu » sont de très hautes montagnes, un sommeil « de Dieu » est un sommeil très profond. Les Psaumes parlent de « cèdres de Dieu » pour en exprimer la prodigieuse hauteur. Dans la Genèse, des hommes de grande force et de haute stature sont appelés « fils de Dieu », quoique impies, brigands et libertins [2]. Les miracles sont appelés « ouvrages de Dieu », c'est-à-dire des choses très merveilleuses. La science purement naturelle de Salomon est appelée « science de Dieu », c'est-à-dire science extraordinaire. Par conséquent, les expressions : « l'esprit de Dieu » a été donné à tel prophète; tel prophète est rempli de « l'esprit de Dieu », du « Saint-Esprit », signifien souvent qu'on trouve à ce prophète une intelligence ou une vertu singulière, au-dessus du commun. Il n'y a qu'un petit nombre de cas où il soit indiqué formellement par là qu'il percevait la volonté ou les desseins de Dieu [3]. La prétendue élection des Hébreux n'est aussi

1. P. 69.
2. P. 77.
3. P. 81.

qu'une figure de langage. Pour exprimer la sagesse de Salomon, on dit : « Nul ne sera aussi sage que lui[1]. » De même, les Juifs ont prétendu que nulle autre nation ne pouvait recevoir la révélation, comme si l'ignorance des autres ajoutait à leur propre bonheur. Mais le témoignage positif de la Bible montre que les autres peuples ont eu des prophètes, et, comme les Hébreux, en ont eu de vrais et de faux. L'élection des Juifs n'était pas, comme l'imaginent les Coccéiens, une alliance spirituelle avec Dieu. Elle ne consistait, d'après la Bible même, qu'en la révélation d'une législation avantageuse. Elle n'avait rien d'absolu, ni d'éternel ; les rabbins se trompent en croyant que la persistance des Juifs dans les pays où ils n'ont pas pu se fondre s'explique par une cause surnaturelle. La haine des nations a été, pour les Juifs, un principe de conservation. Et s'ils venaient aujourd'hui à reconstituer leur empire, on verrait, dans cet événement naturel, une seconde élection de Dieu[2].

Examinons les cas où des prophètes juifs ont vraiment perçu une révélation. Comment la percevaient-ils ? La Bible fait toujours une distinction entre Moïse et les autres prophètes. « A Moïse, je parle bouche à bouche, aux autres par images énigmatiques » (Nombr., XII, 8). Il faut admettre, à moins de violenter le sens de l'Écriture[3],

1. Ch. III.

2. P. 113-114 (Voy. Lett. 33, d'Oldenburg, van Vl., II, p. 314). Spinoza semble faire allusion au mouvement « sioniste » dont il fut question en 1661.

3. Allusion sans doute à Maimonide. Voy. *Moré Neb.*, II, 63 ; II, 33.

que Moïse a perçu une voix réelle. Il trouvait Dieu prêt à lui parler partout où il voulait l'entendre. — Les autres ont eu des visions. Quelques-uns ont vu Dieu. Nulle part la Bible ne dit que Dieu soit sans figure. Moïse, au moment où il entendait parler Dieu, regarda sa figure et, sans être assez heureux pour la voir, en aperçut toutefois les parties postérieures. David, Josué virent un ange tenant une épée. Isaïe, Michée, Daniel virent Dieu, avec des vêtements, assis. Ézéchiel vit Dieu sous la forme d'un feu. A toute force Maimonide veut que ce soient des récits de songe, parce qu'il est impossible de voir un ange les yeux ouverts, etc. Laissons ces hypothèses inutiles à la critique rationaliste [1]. — Quant à Jésus, on est forcé par les textes de lui faire une place unique. Il ne reçut sa révélation ni par paroles, ni par visions. Il ne s'entretint pas avec Dieu « face à face »; il communiqua avec Dieu « d'âme à âme [2] ». Mais, d'après l'Écriture même, personne autre ne fut tel. Par rapport à lui, ses apôtres sont comme les anciens prophètes par rapport à Dieu. Ils ne saisissent pas immédiatement sa pensée, ils entendent ses paroles, ils voient ses actions. Ils les commentent ensuite. Leurs Épîtres déjà ne sont plus l'énoncé pur et simple d'une révélation, mais un premier essai de transcription en langage abstrait [3].

Ainsi, à part Jésus, la révélation faite aux prophètes

1. P. 72.
2. P. 74.
3. Ch. XI.

n'était pas une connaissance par la pensée, mais une connaissance par les sens, ou, dans la langue de Spinoza, par l'imagination. Pour être prophète, il ne fallait pas avoir, ainsi que le prétend Maimonide[1], une âme plus parfaite, mais seulement une sensibilité plus vive. Aussi les prophéties ont-elles varié suivant le tempérament, la condition de chaque prophète, suivant les opinions dont il était imbu. Si le prophète était d'humeur gaie, il ne lui était révélé que victoires; d'humeur triste, que guerres, supplices et malheurs. Amos, qui est un paysan, ne voit que bœufs et vaches; Isaïe, homme de cour, ne voit que trônes. Zacharie, faible imagination, eut des révélations si obscures qu'il fut incapable de les comprendre sans une explication, et Daniel, même avec une explication, ne put comprendre les siennes. La révélation s'appropriait à chacun. Aux Mages qui croyaient à l'astrologie, la nativité du Christ fut révélée par l'image d'une étoile. Les augures de Nabuchodonosor virent la dévastation de Jérusalem dans les entrailles des victimes. — Jamais la révélation n'a rendu un prophète plus instruit. Elle n'a pas appris à Josué le phénomène des parhélies, ni à l'architecte du Temple que le rapport de la circonférence au diamètre n'est pas exactement de 3 à 1, ni à Noé qu'il y avait des habitants hors de la Palestine. Elle n'a même, remarquons-le, jamais instruit personne de la vraie nature de Dieu. Spinoza fait habilement la psychologie de

1. *Moré Neb.*, ch. XXXVI-XLVI.

Moïse[1], ou, comme nous disons aujourd'hui, du rédacteur jéhoviste. Cet auteur ne sait de Dieu à peu près qu'une chose, qu'il est jaloux. — Jonas espère échapper à la présence de Dieu. Tout ce qu'Ézéchiel dit de Dieu semble écrit pour réfuter Moïse. Samuel croit que Dieu ne se repent jamais, Jérémie que Dieu peut se repentir, Joël que Dieu ne se repent que du tort qu'il a fait. — Concluons provisoirement qu'on ne peut chercher dans la Bible aucune connaissance théorique, ni des choses naturelles, ni des choses spirituelles[2]. Il n'est pas moins absurde d'en tirer une théologie qu'une physique. Nous verrons bientôt ce qu'on y doit chercher.

V

La connaissance par l'imagination n'a pas, comme la connaissance du troisième genre, sa certitude en elle-même. Elle a besoin d'un signe qui la confirme. Abraham, Gédéon demandent à Dieu un signe. Moïse ordonne aux Hébreux d'exiger des signes de tous leurs prophètes. Ces signes, ce sont, en général, des miracles[3]. On a si bien obscurci la question des miracles qu'il est devenu presque impossible de s'entendre. — Cela tient d'abord à ce qu'on a multiplié outre mesure le nombre des miracles, sans tenir compte des habitudes d'une langue qui dit : « Dieu a ouvert les fenêtres du Ciel »,

1. P. 93-96.
2. Ch. II.
3. Ch. VI. Cf. Lettre 73 à Oldenburg.

pour dire : il a beaucoup plu; sans tenir compte surtout de la difficulté qu'ont les gens de médiocre culture à exprimer simplement un fait. Si le jour a été plus long que de coutume, bien peu de personnes diront : « le jour a été plus long que de coutume », presque toutes diront : « le soleil a suspendu son cours ». Que sera-ce si, au lieu de raconter ce fait, elles le chantent par la poésie[1]! On peut tenir en principe qu'il n'y a de vrais miracles que ceux qui servent à confirmer une doctrine.

Mais voici surtout, selon Spinoza, d'où est sorti le débat : l'idée qu'on se fait du miracle a été bouleversée du jour où l'on a conçu des lois naturelles. C'est une conception récente. Les auteurs des Livres Saints y étaient parfaitement étrangers. Ils ne considéraient aucun fait comme nécessaire ; tout pour eux était miracle, au sens moderne du mot. — Ce qu'ils appelaient miracles, c'étaient des faits destinés plus que d'autres à frapper l'imagination, parce qu'on ne se rappelait pas les analogues, des faits, en un mot, « qu'on ne comprenait pas », le vulgaire croyant comprendre suffisamment une chose quand elle a cessé de l'étonner. De tels faits servaient de preuves, car on les rapportait à une cause extraordinaire, à Dieu lui-même. — Mais, aujourd'hui, ils ont perdu pour nous leur force probante. Un miracle, de quelque façon qu'on le prenne, qu'on y voie une rupture des causes efficientes, ou l'introduction d'une finalité particulière, qu'on l'imagine contraire à la na-

1. P. 153-158.

ture, ou supérieur à elle[1], nous ne disons pas, avec les rationalistes, que ce soit une chose inintelligible, nous disons qu'il nous est impossible de l'attribuer à Dieu. C'est des faits ordinaires, naturels, que nous tirons maintenant notre meilleure preuve de l'existence de Dieu, depuis que nous les savons enchaînés par des lois universelles et nécessaires, où nous voyons comme une manifestation de l'éternité, de l'infinité, de l'immutabilité de Dieu[2]. Nous trouvons absurde de recourir à la puissance de Dieu, quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire la puissance de Dieu même[3]. Et si un fait n'avait réellement pas sa cause dans la nature, comme il ne serait jamais qu'un effet limité, nous ne pourrions l'attribuer qu'à une puissance limitée, à un démiurge, à un démon. Un miracle ne pourrait pas nous prouver l'existence de Dieu, mais nous en faire douter. Ce sont les sceptiques et les athées qui devraient maintenant tirer argument des miracles[4].

Rappelons-nous que, dans l'Écriture, les miracles n'avaient de valeur qu'en tant qu'ils atteignaient leur fin, l'édification des âmes. Or cette fin n'est plus atteinte. Jamais l'Écriture n'a donné aux miracles une importance prépondérante. Après Moïse, Ézéchiel et Michée, Jésus

1. P. 149. Allusion évidente aux Scolastiques. Voy. S. Thom., p. I, qu. 110, art. 4.
2. P. 148.
3. P. 82.
4. P. 146-149.

nous avertit qu'il y a de faux miracles, destinés à aveugler les méchants[1]. On peut donc moins se fier aux miracles eux-mêmes qu'à la sainteté de la vie de celui qui les accomplit, car il n'y a que les justes que Dieu ne trompe jamais. Pour les gens peu subtils, les miracles discernent la doctrine; pour les esprits un peu éclairés, la doctrine discerne les miracles. En un mot, les miracles étaient des moyens d'édification, légitimes tant qu'ils produisaient leur effet, mais à rejeter depuis qu'ils se sont tournés en scandale. Il y avait autrefois deux « signes » de la révélation, les miracles et l'excellence de la règle de vie qui nous est proposée. Nous ne sommes plus frappés que du second. Si nous ne pensions pas que cette règle de vie fût la meilleure de toutes, nous rejetterions la Bible comme le Coran[2]. Nous ne verrions en elle aucun caractère de divinité.

VI

Quelle est cette règle de vie? Spinoza l'appelle, tantôt « loi divine[3] », parce qu'elle n'a rapport qu'au salut, tantôt « foi catholique[4] », parce qu'elle peut être acceptée

1. P. 85-160.
2. P. 164. — Cf. Lettre 73.
3. Ch. IV, XII.
4. P. 239, 240, 252, 255, 319.

de tous les hommes. Elle est contenue dans le précepte : « Aimez Dieu comme votre souverain bien », auquel il en faut joindre un second, qui est peut-être le même, au fond, que le premier : « Aimez les autres hommes autant que vous-mêmes. » Tous les moyens qui concourent à cette fin, sont des commandements de Dieu; il n'y en a pas d'autres. Des lois humaines, comme celles de Moïse, ont pu être sanctionnées par la révélation : la loi divine est différente. Celui-là seul observe la loi divine qui aime Dieu, et qui l'aime, non par crainte, ni par espoir, mais parce qu'il l'a connu. Cela est essentiel. Le reste n'est que moyens pour disposer l'âme.

Quelle importance faut-il donner à la célébration du culte [1], à la lecture des Livres Saints [2], à la croyance aux dogmes [3]?

Les cérémonies du culte étaient pour les Hébreux des institutions politiques. On avait introduit la religion dans le gouvernement pour que le peuple obéît aux lois par dévotion. Mais les prophètes ont toujours distingué la loi divine des cérémonies. Isaïe exclut de la loi divine toute espèce de sacrifices et de fêtes; il la fait consister dans la purification de l'âme et la charité. « Vous n'avez voulu, disent les Psaumes, ni sacrifices, ni présents, votre loi est dans mes entrailles. » Quant aux cérémonies du christianisme, elles sont les signes extérieurs de l'Église universelle, elles maintiennent l'intégrité de la

1. Ch. v.
2. Ch. vi, xii.
3. Ch. xiii-xv.

société chrétienne[1]. Ce sont des actions de soi indifférentes, mais symboliques de biens nécessaires au salut[2]. Pas plus que la prière, on ne peut les rejeter, car elles sont des moyens d'amener les hommes à aimer Dieu et à faire leur salut[3]. Mais on ne peut pas davantage leur attribuer un caractère absolu d'obligation : elles ne sont pas, dit fortement Spinoza, des « actions filles de l'entendement[4] ». La foi, en certains cas, peut suffire sans le culte. Au Japon, les Hollandais restent chrétiens, bien qu'ils soient forcés de renoncer à la profession extérieure de leur religion.

Les Livres Saints sont presque tout entiers en récits, récits édifiants, à coup sûr, et destinés à donner la « vraie foi[5] » à ceux qui ne peuvent saisir les choses par l'entendement, mais qui, pour cela même, ne sont pas tous nécessaires. Ils peuvent se suppléer les uns les autres. On peut entendre la doctrine qu'ils enferment sans connaître par le menu les troubles domestiques de la famille d'Isaac ni les conseils d'Achitophel à Absalon. — Pour le reste, en quel sens peut-on dire que ces livres contiennent la parole de Dieu? Il faut nous détacher résolument de la représentation grossière de lettres missives écrites par Dieu dans le Ciel, et envoyées de

1. P. 137.
2. P. 120.
3. Lett. 21, à Blijenberg; Saiss., II, p. 379.
4. P. 120.
5. Expression du *Court Traité* qui reparaît dans le *Traité de Théologie*, p. 139.

là aux hommes. La Bible a subi la condition de tous les livres humains. Elle n'a pas en soi un caractère sacré, mais elle nous est sacrée parce que la vraie religion y est enseignée. Sachons, en effet, ce que signifie le mot « sacré ». Rien, considéré hors de l'âme, ne peut être appelé sacré ni profane. Cela est sacré et divin qui peut porter à la piété, et tout objet semblable restera sacré tant que les hommes s'en serviront dans une intention religieuse. Moïse brisa les tables de la loi, parce qu'elles avaient perdu leur caractère sacré du jour où elles n'étaient plus observées. La Bible ne demeure sacrée que pendant qu'elle inspire des sentiments de piété; si elle cessait de les inspirer, elle ne serait plus pour nous que du papier et de l'encre[1].

Mais si on prend l'Écriture pour ce qu'elle est, un guide de la vie morale, sous cet aspect elle n'est plus ni trompeuse, ni corrompue, ni mutilée. Les objections de l'exégèse, si graves dans le point de vue opposé, sont ici insignifiantes. Car à qui comprend à moitié, un demi-mot suffit. Dans l'ordre de l'intelligence, nous comprendrions encore la géométrie d'Euclide, quand même nous ignorerions presque tout de l'auteur et des fortunes diverses de l'ouvrage[2]. De même, dans l'ordre du cœur, il y a en nous quelque chose qui répond aux paroles de l'Écriture, qui les pressent et obscurément les devance. « Aimez Dieu et le prochain », cette parole ne peut être apocryphe, elle ne peut résulter d'une

1. P. 236-238.
2. P. 177.

erreur de plume, ni d'une trop grande précipitation[1]. Il en est de même des maximes morales qui en découlent immédiatement. Je les trouve dans la Bible, mais je les trouve en moi. Accumulons les fautes, dit Spinoza, supposons le texte de la Bible mille fois plus corrompu qu'il n'est en réalité, sur quoi, en définitive, pourront porter les altérations? A mettre les choses au pis, sur quelques circonstances ajoutées à une histoire, à une prophétie, pour exciter davantage la dévotion populaire, sur quelques miracles inventés pour déconcerter les philosophes, sur quelques dogmes imaginés pour justifier telle ou telle théorie particulière. Il importe peu au salut que de telles choses aient été altérées ou non[2]!

VII

Il faut avoir le courage de dire des dogmes la même chose que des cérémonies et des lectures sacrées. Ils ne sont pas tous essentiels à la foi. On ne trouve dans l'Écriture aucun des attributs éternels de Dieu[3], et les hommes ne sont pas tenus de les connaître. La connaissance de Dieu est un don de Dieu, et non pas un com-

1. P. 242.
2. P. 243-244.
3. Cf. Lettre 21, à Blijenberg; Saiss., II, p. 381.

mandement de Dieu[1]. Ce don est rare, l'Écriture elle-même l'enseigne. Ce que les fidèles ont en commun, ce n'est pas la connaissance de Dieu, c'est l'obéissance à Dieu. — Dira-t-on qu'ils ne sont pas obligés de connaître, mais de croire, ce serait ici un simple jeu de mots, car pour percevoir les choses visibles nous n'avons que les yeux, pour percevoir les choses purement spéculatives que les démonstrations. A la vérité, l'Écriture ne cherche pas à donner la science, mais l'esprit d'obéissance. Obéir à Dieu consiste à aimer les hommes. Aimer les hommes est la seule voie chrétienne d'aller à Dieu. Tout chrétien devrait se pénétrer de la doctrine de Jean, de cette grande doctrine d'amour : « Celui qui dit : je connais Dieu, et qui n'aime pas les hommes, est un menteur... Personne n'a l'idée de Dieu que par l'amour du prochain. Celui qui aime le prochain connaît Dieu, celui qui ne l'aime pas ne connaît pas Dieu... Dieu, qui est amour, nous a donné l'amour et c'est par là que nous savons que tout homme est en Dieu et que Dieu est en nous. »

La vie d'amour est l'unique règle de la foi catholique, le seul moyen d'en déterminer les dogmes fondamentaux. La foi consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut pas ignorer sans perdre tout sentiment d'amour, ce qu'on en sait nécessairement par cela seul qu'on a ce sentiment. Elle ne porte pas sur des attributs métaphysiques, démontrables, de Dieu. On croira simplement

1. P. 248.

qu'il y a un Père qui aime la justice et la charité. On y ajoutera, par exemple, qu'il est unique, qu'il est présent partout, qu'il a sur toute chose une autorité suprême, que le culte qu'on lui doit ne consiste qu'en l'amour du prochain, que ceux qui vivent ainsi sont sauvés, que les péchés sont remis à ceux qui se repentent[1] : toutes vérités qu'il n'est pas besoin de savoir par la raison, mais d'éprouver par la pratique; car il n'y a pas d'abord des dogmes chrétiens, entraînant un certain genre de vie, il y a d'abord une vie chrétienne, appelant certaines croyances.

Sans doute, ce petit nombre de dogmes fondamentaux ne peut pas être laissé à l'arbitraire, car chacun pourrait introduire dans la religion ce qu'il voudrait, sous prétexte que c'est un moyen qui le dispose à la piété[2]. Mais pour le reste, la liberté est entière. — Qu'est-ce que Dieu? Est-il feu, esprit, lumière, pensée? Comment est-il partout? Y a-t-il en nous libre arbitre ou nécessité? La récompense est-elle naturelle ou surnaturelle? Cela ne regarde pas la foi[3]. Pascal dit de même : « Il est indifférent au cœur de l'homme de croire trois ou quatre personnes en la Trinité[4]. » Chacun peut, chacun doit mettre ces dogmes à sa portée, pour embrasser la foi sans répugnance, ni hésitation. Chacun peut, sur ces questions, se tromper pieusement, sans aucun mal. Les

1. P. 255-256.
2. P. 253.
3. P. 256-257.
4. Autographe, p. 409.

Livres Saints donnent l'exemple : ils attribuent à Dieu des pieds, des yeux, une âme, un mouvement local, des passions, et c'est gratuitement qu'on suppose que ce sont là des métaphores, car où finira la métaphore, où commencera le mystère[1]? Tant que je ne puis pas concevoir la vie chrétienne sans un Dieu personnel, tant que je ne la puis pas concevoir sans libre arbitre, ni immortalité temporelle, ce sont là des dogmes pour moi, jusque-là seulement. — Les dogmes secondaires sont des moyens d'édification, moins grossiers que les miracles, accommodés à des esprits de plus grande culture, utiles tant qu'on ne les met pas en doute. Mais dès qu'ils n'atteignent plus leur fin et veulent néanmoins s'imposer, ils deviennent causes de déchirements dans l'Église, de malheurs, de guerres, d'atroces absurdités.

Il faut alors que des esprits droits et pieux rendent à la sereine philosophie son domaine et rappellent à la foi sa fin divine, le salut. — La philosophie cherche la vérité. Il n'y a pas de question, si théologique qu'on la suppose, où elle puisse être gênée par la foi, « car il n'y a pas un dogme pouvant donner lieu à controverses parmi les honnêtes gens, qui appartienne vraiment à la foi catholique[2] ». La foi, de son côté, n'est pas une

1. D'autres opinions, plus communes encore, paraîtront singulières quand on y réfléchira, par exemple, que Dieu puisse être offensé par les hommes. Voy. Lettre 19, Saiss., II, p. 369.

2. P. 255.

vérité, mais une pratique. Ce n'est pas celui qui expose les meilleures raisons, qui fait preuve de la foi la meilleure, c'est celui qui accomplit les meilleures œuvres. Les fidèles ne peuvent pas accuser les philosophes d'impiété; les philosophes ne peuvent pas accuser les fidèles d'absurdité. Une opinion prise en soi, et sans rapport à la pratique, ne peut avoir ni piété, ni impiété : n'est hérétique que ce qui porte à la rébellion, aux disputes et à la haine. — Et, d'autre part, une croyance n'est pas absurde, qui est un soutien de la vie morale. Croyez mille vérités : si votre vie est mauvaise, vous serez damné. Croyez mille erreurs : si votre vie est chrétienne, vous serez sauvé[1].

La pensée dernière de Spinoza est qu'on peut faire son salut par deux voies, par la connaissance ou par l'obéissance. La connaissance du troisième genre est tout aussi divine que la révélation. Elle implique la certitude, elle émane immédiatement de Dieu. « J'en appelle à l'expérience de tous ceux qui l'ont goûtée[2]! » Elle est sainte, elle est suffisante, elle régénère l'âme, elle est spéculation et pratique, elle est vie nouvelle. — Mais combien peu y atteignent! Le principe propre de la révélation est que l'obéissance, à elle seule, peut sauver les hommes. Sans lui nous douterions du salut de presque tout le genre humain[3]. Ce principe est indémontrable : la révélation était donc absolument néces-

1. P. 250.
2. P. 69.
3. P. 269.

saire[1]. A ce principe seul Spinoza fait un acte de foi. *Non scio more mathematico, sed credo*[2]. Il croit pour des raisons morales : « Ce qui a été confirmé par le témoignage de tant d'hommes inspirés, ce qui est une source de consolation pour les humbles, ce qui procure de grands biens à la société, ce que nous pouvons croire sans aucun risque intellectuel, il y aurait folie à le rejeter par ce seul prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement[3]. »

Allons au fond des choses. Il n'y a pas deux lois, l'une pour les philosophes, l'autre pour le peuple. Il n'y a que deux points de vue, ou, selon l'expression que nous connaissons, deux modes de connaissance. Le précepte : « Aimez Dieu » est loi pour le peuple, vérité éternelle pour l'homme qui pense et qui, par là, reçoit immédiatement cette révélation de Dieu. Jésus, en enseignant les choses révélées, non comme des lois, mais comme des vérités éternelles, a délivré les hommes de la servitude de la loi, et, en même temps, a établi la loi plus profondément dans leur cœur[4]. La façon la plus parfaite d'obéir à la loi est de s'élever au-dessus d'elle. Il y a un état supérieur de l'âme où la loi même n'apparaît plus que comme un moyen. « Celui qui possède la charité, la joie, la patience, la douceur, la bonté, la foi, la mansuétude, la continence, je dis de lui, avec

1. P. 268.
2. Lettre 21; van Vl., II, p. 281.
3. P. 267.
4. P. 121-125.

Paul, que la loi de Dieu n'est pas écrite contre lui[1]. » Il peut se dire vraiment rempli du Saint-Esprit, car « le Saint-Esprit, c'est la paix parfaite de l'âme[2] ».

VIII

Telle est cette sorte d'Apologie de la religion chrétienne. Elle parut la même année, on peut dire le même mois[3], que celle de Pascal. Les deux ouvrages ne se ressemblent pas pour la composition. Le Traité de Spinoza est œuvre de raison sereine. Il est fait, presque sans art, de documents soigneusement vérifiés ; de matériaux éprouvés, pris même à des adversaires[4] ; de raisonnements, trop appuyés parfois, mais exposés en toute probité ; de développements sommaires, impersonnels, où la force de la pensée se retient toujours de jaillir en éloquence. Les notes de Pascal se rapportent bien plus à l'effet qu'elles doivent produire. Les matériaux sont moins sûrs, la mise en valeur plus

1. P. 142.

2. P. 268.

3. Le Traité de Spinoza est antérieur au 8 mai 1670, date de la première réfutation qui en fut faite (Thomasius, *Progr. adv. anonymum de lib. philosophandi*). La première édition des *Pensées* de Pascal est antérieure au 23 mars, date d'une Lettre d'Arnauld à Périer où il en est question.

4. Page 260-268, Spinoza fait des emprunts textuels à Meyer (van Vl., II, p. 186-188) ; — p. 157-159, des emprunts textuels à Maimonide (*Moré Neb.*, II, 28-29, cité par Joël, *Sp. Th.-Pol. Tr.*, Breslau, 1870).

grande. La préparation du cœur, l'appel aux sentiments intéressés, la mise à profit de nos doutes, rien n'est négligé. C'est une œuvre, de quelque faveur qu'elle soit auprès des philosophes, aussi oratoire que philosophique. Elle est inquiétante, persuasive. L'Apologie de Spinoza est rude, franche, évidente. — L'une et l'autre diffèrent aussi par le but qu'elles se proposent. Spinoza veut « raffermir la religion, en montrant qu'elle n'a nul besoin des vaines parures de la superstition[1] » ; il fait la réglementation de frontière entre la foi et la philosophie. Pascal tente proprement la conversion du lecteur. Mais sous ces oppositions, on sent dans les deux livres l'accent de deux âmes qui s'accordent. Le fond des pensées est bien près d'être le même. Pour Spinoza et pour Pascal, la religion est une vie plus qu'une croyance intellectuelle. Aux mêmes obstacles, ils opposent le même principe : l'âme avant tout !

Spinoza fut-il chrétien? Les témoignages extérieurs ne sont pas concordants. La réponse terrible à la provocation d'Albert Burgh, pour l'attirer au catholicisme[2], permet d'affirmer que non. C'est un chef-d'œuvre de polémique serrée, où chaque mot porte : c'est une « Provinciale ». Mais la pensée est moins large que dans le Traité de Théologie ; elle est subordonnée visiblement à des arguments de combat. « Comment savez-vous,

1. P. 235.
2. Lett. 76.

dit Spinoza, que votre religion est la meilleure de toutes? L'examen peut-il être jamais considéré comme achevé? Seul, le vrai évident échappe à l'hésitation infinie. » Mais le Traité de Théologie montre, au contraire, que la certitude mathématique peut être remplacée par l'adhésion morale, appuyée sur des « signes » mais non complètement justifiée par eux. Spinoza se heurte surtout à l'Eucharistie, sacrement « scandaleux » pour l'entendement, différent, par l'essence, de tous les autres, mais qui est, à le bien voir, la pierre de touche de la vie chrétienne. C'est, dans la religion, ce qu'il y a de plus inintelligible et ce qui est postulé le plus nécessairement par la pratique. La connaissance du troisième genre offre, certes, à quelques élus la possession intellectuelle de Dieu; mais ne faut-il pas admettre une autre communion, si, comme le croit Spinoza, la vie religieuse est accessible à tous, si la soumission peut remplacer la raison?

IX

Son ouvrage fut moins lu que réfuté. Il fit scandale, en Allemagne d'abord, plus encore qu'en Hollande[1]. Dès son apparition, on fit contre lui, à Leipzig, des ha-

1. Il se donnait faussement comme imprimé à Hambourg.

rangues publiques[1]; et la tradition se garda dans les universités allemandes, à Tubingue, à Iéna, à Marbourg, à Altdorf, à Francfort-sur-l'Oder, à Kiel, à Herborn, à Rostock, à Greifswald[2], de réfuter Spinoza en le confondant, au hasard, avec Jacob Boehme[3], avec Hobbes et Cherbury[4], avec les Cabbalistes[5], ou, plus simplement, avec les « déistes » qu'avait inventés le P. Mersenne[6] : après la publication de l'Éthique, on changea le plus souvent l'appellation « déiste » contre celle d' « athée », en attendant « panthéiste ». — A Utrecht, le livre fut interdit dès 1671 : un certain Jean Melchior écrivit contre lui des « Lettres à un ami[7] », et Regner de Mansvelt en prépara une réfutation que la mort interrompit[8]. Mais cette opposition ne se changea en haine qu'après la Révolution de 1672, au moment de l'atroce réaction contre les républicains. L'appel à l'intolérance vint d'un étranger, de Stoup, un homme qui avait auparavant demandé l'amitié de Spinoza ; Blijenberg fut

1. Jac. Thomasius, le maître de Leibnitz, et Fr. Rappolt, 8 mai et 1er juin 1670.

2. Voy. van der Linde, *Bibliografie van Sp.*, La Haye, 1871.

3. Gust. Herwegh, *Tr. quo... Böhmii naturalismum et spinozismum eruit*, Leipzig, 1709.

4. Chr. Kortholt, *De tribus impostoribus magnis*, Kiel, 1680. Cf. Leibnitz. *Gerh.*, I, 34. Lett. du 23 déc. (?) 1670.

5. Wachter. *De recondita Hebræorum philosophia*, 1706, ouvrage sur lequel Leibnitz écrivit des notes.

6. Velthuysen (van Vl., Lett. 42, p. 336). Leibnitz. *Op. théol.*, éd. Dutens, I, p. 690.

7. J. M. V. D. M., *Epistola ad amicum*. 1671. — Joh. Melchior. *Epistola qua ad examen vocatur, Tr. Th.-Pol.*, 1672.

8. Publiée après sa mort en 1674. Voy. Spinoza, Lettre 50.

le premier à y répondre. En 1673, le Traité de Théologie fut interdit dans toutes les Provinces-Unies et ne circula plus que sous des titres supposés. Frans Kuyper[1], et, avec plus de décision, Jean Bredenburg[2] essayèrent, selon l'usage, de le défendre sous le couvert d'une réfutation: ils furent accusés d'être athées, ou sociniens. Contre Spinoza se trouvèrent d'accord les voétiens[3], les coccéiens[4], les labadistes[5], les luthériens[6], les catholiques[7], les juifs (Orobio de Castro)[8], et même les exégètes les plus libres, comme Richard Simon[9], et un hôte des « Collégiens » de Rijnsburg, le P. Poiret[10]. — Toutefois, comme il ne pouvait manquer d'arriver en Hollande, une petite secte se forma sous le nom de Spinoza. Il y eut des « spinozistes » comme il y avait des « labadistes » ou des « galéniens ». Cette église minuscule eut son ère des persécutions, son âge théologique, ses confessions de foi, ses hérésies, son grand schisme. Les « verschoristes » l'inclinèrent vers le for-

1. *Arcana Atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata*, Rott., 1676, tiré en partie d'Henri Morus. *Op. ph.*, I, 563-635.

2. *Enervatio Tr. Th.-Pol*, Rot., 1675.

3. Saldenus, *Otia théol.*, 1684.

4. Salom. van Til, *Het voorhof der Heidenen...*, 1696.

5. Yvon, *Impietas convicta*, 1681.

6. Spitzelius, *Infelix litterator*, 1675.

7. Huet, *De concordia rationis et fidei*, 1690; Spinoza en attendait la publication dès 1676. Voy. Lett. 83, à Tschirnhausen (Saiss., p. 428) ; — le P. Lami, *Le Nouvel Athéisme renversé*, 1696.

8. *Certamen philosophicum*, 1684.

9. *L'inspiration des Livres Sacrés*, 1687, omis dans la Bibliographie de van der Linde.

10. *Fondamenta atheismi eversa*, 1685.

malisme; les « hattémistes », dominés par l'influence des femmes, vers un mysticisme illuminé : « Je crois que tout ce que je pense, dis, fais, et souffre, ce n'est pas moi qui le fais, mais celui qui est en moi... Je crois qu'il y a en moi une vie cachée, dans laquelle je vivais avant de vivre... Je crois que je suis mort quand je suis né, et que je ressusciterai quand je mourrai [1]... » Encore aujourd'hui, on trouverait, paraît-il, à Rijnsburg ou à La Haye, quelques douzaines de personnes qui gardent le culte de Spinoza et pensent se faire un privilège de son nom. Ses vrais disciples ne sont pas là.

1. Credo rapporté par van der Linde (*Sp., seine Lehre*, etc., 1862).

I. — LE LIBÉRALISME AUTORITAIRE.

Les opinions politiques de Spinoza sont exposées dans deux écrits, la fin du *Traité de Théologie et de Politique*[1] (1670) et le *Traité de Politique*, son dernier ouvrage, interrompu par la mort (1677). Dans l'intervalle eurent lieu les événements de 1672, coup d'État militaire, réaction cléricale, exil ou massacre des chefs républicains, substitution à l'ancienne oligarchie fédérative d'un gouvernement à tendances monarchiques et unitaires. En 1670, Spinoza fait une sorte de manifeste doctrinal du parti républicain ; en 1677, il donne des avertissements au stathoudérat.

I

Comme doctrinaire, il semble avoir tenu, avant la Révolution, un rôle presque officiel. Jean de Witt avait eu pour auxiliaires deux publicistes, les frères de la Court, chargés de développer, Pierre le programme économique[2], Jean le programme politique[3] du parti

1. Ch. XVI-XX.

2. *La Prospérité de Leyde* (inédit jusqu'en 1845). — *L'intérêt de la Hollande*, 1662. — Les ch. XXIX et XXX sont de Jean de Witt lui-même. C'est, bien avant A. Smith, un exposé de la théorie du libre-échange.

3. *Considérations sur l'État*, 1660. — *Discours politiques* (posthume), 1662. — Spinoza possédait ces deux livres (*Bibl.*, p. 142 et 174). — Il cite

républicain. Mais Jean de la Court était mort, tout jeune, en 1660. C'est Spinoza qui paraît avoir pris sa place. Il était venu habiter aux environs de La Haye dès 1663, à la Haye même en 1669, et il était entré dans l'intimité du Grand Pensionnaire, ami, comme on sait, des savants cartésiens. Il accepta de lui une pension de deux cents florins [1]. Nous le savons aussi en rapports avec le bourgmestre d'Amsterdam, son intime ami, avec le Pensionnaire de Gorkum, Hugo Boxel [2], avec d'autres personnes d'importance, à qui il rendait visite pour raisonner sur les affaires de l'État [3]. Il passait pour prévoir assez bien le train que prendraient les choses. En 1676, Leibnitz, dans un voyage, vint le voir à La Haye, lui et Pierre de la Court [4]; ils ne s'entretinrent que de politique. Le renom de bon politique était celui auquel Spinoza tenait le plus; il aurait accepté le supplice des frères de Witt, à condition d'immortaliser comme eux son nom [5].

En politique [6], à sa coutume, Spinoza invente peu,

le premier (*Tr. Pol.*, VIII, 31) sous les initiales V. H. (Van Hove, de la Court).

1. Lucas, p. 67.

2. Lettr. 51 à 56.

3. Séb. Kortholt, *Préf.*, ap. Chr. Kortholt, *De trib. impost.*, 1700, cité par Bayle.

4. Lettre à l'abbé Gallois, et *Théodicée*, § 376.

5. *Politici, nomen affectabat... Cum Wittiis, amicis suis, crudeliter dilacerari optavit, modo gloriæ cursus foret sempiternus*. Seb. Kortholt, p. 6. — Cf. Colerus, p. 25; — *Tr. Th.-Pol.*, Saiss., p. 335.

6. Voy. sur la politique de Spinoza. J.-E. Horn, *Sp. Staatslehre*, Dresde, 1863; — Kriegsmann, *Die Recht und Staatstheorie Sp.*, Wandsbeck, 1878; — J. Hoff, *Die Staatslehre Sp.*, Prague, 1895.

mais approfondit. On trouverait les éléments de sa théorie propre dans Thomas Morus, dans Machiavel, dans Hobbes surtout[1]. Le « De Cive », paru en 1647[2], réédité chez Elzévir en 1669, avait frappé les esprits. Il posait pour la première fois le problème politique dans ses vrais termes, opposés l'un à l'autre, le droit naturel, c'est-à-dire individuel, et le contrat social, c'est-à-dire le droit du souverain; mais la solution était grossière encore, inadmissible. Hobbes déchaînait l'anarchie pour appeler comme sauveur un monarque absolu. Il établissait assez fermement les droits de l'État, spécialement en ce qui touche les choses sacrées, mais ses principes devaient être éclaircis pour ne pas fournir d'armes au parti césarien. On en pourrait faire sortir le libéralisme bien entendu, en montrant que, dans le conflit des passions humaines, la paix durable n'est pas amenée par le despotisme d'un homme, passionné comme les autres, mais par la vraie liberté, c'est-à-dire par l'autorité suprême de la raison.

Doit-on chercher un compromis entre le droit individuel et le droit de l'État? Doit-on les subordonner l'un à l'autre? La solution de Spinoza est plus hardie. Admet-

1. Morus, *Bibl. de Sp.*, p. 156.

Machiavel. — *Bibl.*, p. 144 et 172, cité *Tr. Pol.*, v, 7; x, 1.

Hobbes (*De Cive*), *Bibl.*, p. 188. — Cité Lett. 50. — V. Gaspary, *Sp. u Hobbes*. Berlin, 1873. — Gaul, *Die Staatslehre v. Hobbes u. Sp.* — G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.

2. Amsterdam. — Une 1re éd. avait été tirée, à Paris, en 1642, à très peu d'exemplaires.

tons-les tous les deux, sans restriction, et poussons-les à l'extrême.

Allons d'abord jusqu'au bout du droit naturel de l'individu [1], car par quoi pourrions-nous le borner? Soyons un instant indifférents aux sociétés humaines, et regardons la nature. Nous voyons les poissons nager, parce que c'est leur nature ; les gros manger les petits, parce que c'est leur nature. De même, nous voyons les hommes convoiter, acquérir tout ce qu'ils peuvent ; quand ils n'ont pas la force, employer la ruse ou la prière : c'est leur nature. Querelles, luttes, mensonges, et les passions qui les produisent, et le désir de vivre qui est le fond des passions, sont des faits naturels. Un spectateur extérieur, tel qu'on suppose Dieu, n'y peut voir ni injustice, ni péché. Si l'on cache quelque mystère sous les mots de droit, de loi morale, de loi religieuse, la nature ignore tout cela. Avoir le droit « naturel » de faire quelque chose, c'est uniquement pouvoir le faire. Tout ce qu'on a pu vous prendre appartient, de droit naturel, à celui qui vous l'a pris, et si quelqu'un a pu vous asservir vous-même, soit par la force ou par les bienfaits, vous lui appartenez, de droit, aussi longtemps que vous restez, de corps ou d'âme, en son pouvoir. Révoltez-vous, si vous pouvez. — Cet état anarchique n'est pas raisonnable sans doute, il est naturel. Les lois de la raison n'ont en vue que l'utilité des hommes ; les lois de la nature embrassent l'ordre éternel du monde, dans

1. *Tr. Th.-Pol.*, ch. xv. — *Tr. Pol.*, ch. ii.

lequel l'homme est une petite pièce, mais non une fin[1].

Le droit naturel est-il aboli parce que la raison a commencé son œuvre et que les hommes ont fondé des sociétés? Non point; il est reculé; des individus, il passe aux collectivités. Deux États sont à l'égard l'un de l'autre comme deux individus dans l'état de nature[2]. Ils se font la guerre, ils se trompent, ils violent les traités, chacun ayant pour loi suprême son propre intérêt et pensant le servir en tenant pour ennemi tout ce qui n'est pas lui. A cet état naturel de choses, il n'y a encore aucun droit mystérieux à opposer, mais seulement la raison, c'est-à-dire l'intérêt mieux compris. — Les individus, eux-mêmes, perdent-ils proprement dans la société leur droit naturel? Non encore. S'ils veulent se réserver quelques droits, qu'ils prennent des précautions pour les défendre, qu'ils créent un régime de privilèges et de franchises. Mais ils n'ont, à le faire, qu'un intérêt apparent. S'ils raisonnent, ils comprendront que la liberté de chacun est bien moins protégée par ses propres privilèges qu'aliénée par les privilèges des autres; s'ils ne raisonnent pas, l'expérience le leur montrera à la longue. Travailler raisonnablement à sa propre liberté, c'est travailler à réaliser l'égalité de tous sous une loi commune. Vous pouvez, au nom du droit individuel, vous insurger contre l'État, au risque de vous briser contre une force plus grande. Vous pouvez aussi, et bien

1. *Tr. Th.-Pol.*, p. 271.
2. *Tr. Pol.*, III, 11.

plus justement, au nom du même droit, vous soumettre absolument à la loi, afin de multiplier presque à l'infini votre force par toutes celles qui seront d'harmonie avec elle. — Il n'est pas question de devoir en cela. Les bases de la société seraient plus fermes, si l'on ne s'occupait pas de devoir. Loi civile, c'est contrainte pour l'homme passionné; pour l'homme raisonnable, c'est condition de liberté; ce n'est devoir pour personne. Nous ne faisons appel qu'au droit individuel : en son achèvement, il est le droit d'être libre, c'est-à-dire d'agir selon la raison.

Passons au droit de l'État[1]. Il faut le faire absolu, lui aussi, absolu mais non forcément monarchique. C'est, au contraire, au nom du principe même d'autorité qu'on doit préférer un gouvernement oligarchique à la monarchie pure, parce que l'État aura plus de chances d'avoir toujours à sa tête un corps d'hommes intelligents, vigoureux, sans minorité, sans vieillesse; il faut préférer encore le gouvernement démocratique, seul gouvernement absolu[2]. — Mais on doit admettre ceci : le souverain, quel qu'il soit, tant qu'il garde le pouvoir, a le droit d'ordonner ce qui lui plaît, même ce qu'on trouvera le plus absurde. On ne peut lui opposer ni droit civil, ni droit religieux : qu'il puisse, en tant que souverain, commettre une injustice, ou un péché, cela n'a pas de sens. Son droit n'est pas en question, mais son pouvoir ou son intérêt. Peut-il faire tout ce qui lui plaît sans risquer de perdre les sources de son pouvoir?

1. *Tr. Th.-Pol.*, ch. XVI (fin). — *Tr. Pol.*, ch. III-V.
2. *Tr. Pol.*, VIII, 3, fin.

« Dire que j'ai le droit de faire de cette table tout ce que je veux, ce n'est pas dire que j'ai le droit de faire qu'elle se mette à brouter l'herbe. » — De même « si je suis souverain d'une monarchie et si je cours ivre et nu, avec des filles, sur la place publique, je ne peux pas prétendre garder le respect de mes sujets, qui est la source de mon pouvoir[1] ». Il faut tenir compte des conditions de la nature humaine. Je n'abuserai pas de la force, car la violence appelle la violence; j'enchaînerai plutôt mes sujets par la reconnaissance, par la crainte, par l'espérance ou quelque autre passion. Et comme il s'en trouvera qui résisteront à ces passions, j'aurai grand intérêt à ce qu'il se répande des théories complaisantes, établissant, je suppose, mon droit divin[2] : par là, j'enchaînerai les intelligences elles-mêmes. Mais je ne puis faire que quelques-unes de ces intelligences n'arrivent à se libérer. Viendra un jour où certains de mes sujets n'accepteront plus leurs idées, mais les formeront eux-mêmes, c'est-à-dire seront proprement libres. Je n'aurai plus qu'un moyen de garder mon pouvoir sur eux, gouverner selon la raison. C'est ainsi qu'agir selon la raison devient peu à peu une nécessité pour l'État comme pour l'individu, non pas en vertu d'une obligation morale, mais parce que c'est, pour l'un et pour l'autre, la condition même de leur conservation. A la limite, le droit suprême de l'individu et le droit absolu de l'État se trouvent d'accord.

1. *Tr. Pol.*, IV, 4.
2. *Tr. Th.-Pol.*, p. 386-387.

II

Telle est la théorie pure. Mais il est une question qui, pour bien des esprits, en obscurcira l'évidence, la question des rapports de la religion et de l'État. Nulle part il n'a été accumulé plus de fausses interprétations historiques, plus de sophismes.

On a lu d'abord la Bible sans critique et rien n'a été si funeste. Au XVIIe siècle, le gouvernement des Hébreux est le plus actuel de tous, celui que tout le monde a en vue, que plusieurs ont cru restaurer. Après les Gueux du Taciturne, après les soldats de Gustave-Adolphe, les Puritains d'Angleterre se sont crus, de bonne foi, le peuple élu de Dieu, et se sont nourris, à leur tour, de la lecture meurtrière de l'Ancien Testament. Et c'est le même fanatisme que le clergé orangiste cherche à ranimer en Hollande. Il importe donc de dire au juste ce qu'a été, chez les Juifs, la théocratie, les conditions où elle s'est établie, les causes de sa ruine [1].

D'après les idées des Juifs, le peuple juif avait conclu avec Dieu un pacte : il s'engageait à n'obéir qu'aux lois de Dieu, révélées formellement aux prophètes, et confirmées par des signes. Il devenait ainsi le royaume de Dieu, ses ennemis étaient les ennemis de Dieu, les droits de l'État des commandements de Dieu, la justice était de la piété, l'injustice de l'impiété, d'une façon générale le droit civil se confondait avec la religion.

1. *Tr. Th.-Pol.*, ch. XVII et XVIII.

— En fait, ce pacte établissait une sorte de démocratie, où chacun obéissait également, non à un homme, mais à Dieu, sans médiateur, où chacun avait le droit de consulter Dieu, ce qui ne diffère pas essentiellement de consulter sa raison. — Une seule fois, on admettait qu'un médiateur eût été désigné par le consentement général, Moïse, qui consultait Dieu, seul, dans sa tente; il avait transmis une loi explicite et n'avait pas eu de successeur. — A l'époque historique, nous trouvons une confédération de tribus, ayant en commun le temple[1]. Les chefs de tribu ont un pouvoir absolu, sauf le cas où un prophète a reçu de Dieu une mission spéciale; mais si le prophète n'a pas de signes, il est condamné à mort. Nous ne voyons pas qu'un tribunal pût juger les chefs s'ils violaient la Loi. Ainsi les décrets formels de Dieu ordonnaient d'exterminer les ennemis : Juda et Siméon les violèrent en recevant des soumissions; cette infraction fut blâmée, mais nous ne voyons pas qu'on ait appelé en jugement les deux tribus coupables.

La force de cette constitution était dans l'absence de noblesse; dans l'armée sans mercenaires; dans la séparation de ceux qui interprétaient la loi et de ceux qui l'exécutaient : le chef évitant toute situation nouvelle pour n'avoir pas à consulter le pontife; dans l'obéissance sans examen à la loi; dans la dévotion pour le sol

1. Le souverain pontife, qui y réside, n'a pas de pouvoir exécutif. Il interprète la Loi, il reçoit les réponses nouvelles de Dieu : mais il ne peut pas, comme Moïse, interroger Dieu quand il veut : il faut la demande d'un chef militaire.

de la patrie : toute autre terre était immonde et profane, on condamnait à mort, mais on n'exilait jamais; dans l'amour pour le compatriote et surtout dans la haine débordante de l'étranger, amour et haine que la religion nourrissait inépuisablement. — Quant au principe de dissolution, ce n'était pas, comme on prétend, le caractère particulièrement séditieux de la race : la nature ne fait pas des nations, elle fait des individus; il n'y a pas de races, il n'y a que des mœurs et des lois [1]. Nous le trouvons dans un texte curieux d'Ézéchiel. Le prophète affirme que les lois terribles de Dieu sont de mauvaises lois, imposées par Dieu pour se venger [2]. Le Juif était accablé par l'idée d'un péché originel, non seulement de chaque individu en Adam, mais de la nation qui, hormis les Lévites, avait tout entière adoré le veau d'or. Les lois étaient des châtiments. Les privilèges des Lévites, la nécessité de racheter les premiers-nés, l'impôt par tête étaient pour rappeler au peuple son impureté primitive et sa réprobation. D'où la haine contre les Lévites, les tentatives pour substituer des cultes nouveaux à ce culte qui, bien que divin, était ignominieux à la nation, l'appui demandé par les rois aux faux prophètes, les dissensions qui amenèrent enfin la chute des deux royaumes. — Quant au second empire,

1. P. 302.

2. « Je leur ai donné de mauvaises institutions et des lois qui ne laissent à la nation aucune chance de durée; je les ai souillés de leurs propres présents, lorsqu'ils offraient pour leurs péchés leurs premiers-nés, parce que je voulais consommer leur ruine et leur apprendre que je suis Jéhova » (Ézéch., xx, 25).

son histoire se réduit à celle de l'usurpation du pouvoir politique par les pontifes.

De l'histoire des Hébreux, la première conclusion à tirer est qu'il est impossible de rétablir la théocratie, puisqu'elle suppose un pacte formel avec Dieu, et que Dieu a déclaré qu'il ne ferait plus alliance avec aucune nation[1]. La seconde est le danger que fait courir à la religion le pouvoir politique des pontifes, qui, portés à faire sans cesse de nouveaux décrets, multiplieront par là les sectes; le danger pour l'État des excès des prophètes, ou plutôt des gens qui, sans avoir reçu mission expresse de Dieu, s'arrogent de trancher du juste et de l'injuste; le danger enfin (l'allusion perce ici) pour une démocratie de se donner un gouvernement monarchique. Ce gouvernement fera de nouvelles lois qui empêcheront longtemps le peuple de reprendre ses droits; le meurtre d'un roi ne suffira pas[2]; l'équilibre même de l'État sera pour longtemps troublé. On peut trouver des exemples récents de ces tentatives prétoriennes, tout près de nous, en Hollande même, l'essai d'usurpation, si l'on veut, du comte de Leicester[3]. Le nom de Leicester arrête l'allusion au moment même où l'on a sur les lèvres le nom de celui qui est véritablement désigné[4].

1. La constitution des Hébreux ne convenait d'ailleurs qu'à un peuple séparé du reste du monde.

2. Voy. dans la *Bibl. de Sp.*, 198, une *Histoire de la Restauration de Charles II.*

3. P. 315. Cf. *Tr. Pol.*, IX, 14. — Rob. Dudley prétendit exercer le pouvoir absolu, de 1586 à 1588. Voy. Grotius, *Annal. Belgic.*, V, p. 94, fin.

4. Voy. une allusion plus directe, p. 278-279.

III

Les fausses raisons tirées de l'Histoire sainte écartées, il est aisé de déduire rationnellement les droits de l'État en matière religieuse. Spinoza reprend ici le programme républicain, tracé déjà par Grotius[1] : liberté de la foi, soumission des actes extérieurs.

La soumission des actes doit être complète[2]. On dira : on ne peut pas séparer la liberté d'agir de la liberté de croire. Supprimez-les ensemble, ou bien admettez-les toutes deux, et dans ce cas, admettez les actes qui découlent de la foi, même si ces actes sont défendus par les lois de l'État. — Cette opinion repose sur plusieurs sophismes. Voici le premier : on s'imagine que la religion peut acquérir force de droit autrement que par le décret de l'État. Elle ne le peut pas plus que la raison elle-même. Il ne suffit pas, pour que j'aie le droit de violer une loi, que je la juge contraire à la raison, ni contraire à la foi religieuse. Il faut que je fasse partager ma conviction au législateur, et que j'arrive à faire changer la loi. En attendant, je dois lui obéir, quel que soit mon sentiment ; sinon je suis considéré à

1. *De Imperio summarum potestatum circa sacra*, 1647 (dans la *Bibl. de Sp.*, p. 183).
2. Ch. XIX.

bon droit comme factieux. — Mais, dit-on, c'est Dieu lui-même qui donne force de droit à ses commandements; sa volonté doit être préférée à celle des hommes. — Sans doute, mais, d'après l'Écriture, les prophètes seuls peuvent passer outre les lois humaines, parce qu'ils savent, dans telle circonstance particulière, la volonté formelle de Dieu. La savez-vous? Votre mission a-t-elle été confirmée par des signes? Avez-vous le pouvoir de faire des miracles? Sinon, vous êtes en présence de quelque chose de très obscur, les intérêts de Dieu, et de quelque chose de clair, l'intérêt des hommes, qui est dans l'obéissance commune aux lois de l'État. Vous ne pouvez pas pécher, en assurant le bien des hommes. « Si à celui qui s'efforce de m'arracher ma tunique, j'abandonne encore mon manteau, c'est un acte de piété; mais s'il était reconnu que cela est funeste à la société, il serait pieux, au contraire, de l'appeler en jugement [1]. » — Voici enfin le sophisme le plus tenace. On a appelé « spirituels » des pouvoirs simplement politiques, et on a imaginé une opposition entre le pouvoir dit « spirituel » et le pouvoir « temporel ». Cette distinction n'existe pas. Administrer les choses du culte, choisir les ministres, retrancher quelqu'un de la communauté des fidèles, pourvoir aux besoins des pauvres, ce sont des attributions politiques. En certains États, elles sont réservées au monarque; en d'autres, elles sont partagées par un Concordat entre

1. P. 320.

le souverain et la papauté. Mais un tel Concordat n'est pas conclu entre deux pouvoirs de nature différente. La papauté n'est, en cela, qu'un pouvoir politique, et, de fait, nous voyons que, par une suite de prudentes mesures, — par le célibat ecclésiastique, empêchant les rois d'être prêtres et de s'emparer du pouvoir du clergé; par sa théologie compliquée, confondue avec la philosophie et les sciences pour être inaccessible à d'autres que les clercs, — l'Église a eu autant de soin de s'établir comme pouvoir politique que de convertir les âmes. A ce pouvoir nous donnons obéissance comme aux autres, tant qu'il se maintient, mais c'est abuser des mots que de le faire d'essence supérieure, de confondre l'autorité en matière politique avec l'autorité en matière de foi. La souveraineté est parfois partagée, mais le souverain est, en tant que souverain, maître absolu en matière religieuse pour tout ce qui n'est pas la foi intérieure.

Quant à la foi intérieure, aucun pouvoir politique ne peut la contraindre[1]. Les mêmes gens qui réclament aujourd'hui la liberté d'agir contre l'État, ont réclamé autrefois, par un abus contraire, l'appui de l'État pour violenter les consciences. Ils l'ont tenté, il y a cinquante ans, quand, au synode de Dordrecht, les théologiens ont pensé imposer des croyances. Les bons citoyens se

1. Ch. XX.

sont soumis, jusqu'à la prison et à l'exil comme Grotius, jusqu'à la mort comme le grand pensionnaire Barneveldt, mais ils n'ont pas pu ne pas croire en leur cœur ce qu'ils croyaient véritablement. L'âme est irréductible. Si de pareils jours revenaient, on accepterait, avec joie, le même martyre[1]. Quelle stabilité auraient des lois qui mettraient l'État dans la dure nécessité de ne pouvoir tolérer d'hommes libres dans son sein, des lois qui ne sauraient être violées que par ceux qui ont l'amour du bien et de la raison?

A la liberté de la foi religieuse, la liberté de la philosophie est liée. Elles sont l'une et l'autre des droits, parce qu'elles sont des faits. Il se forme en moi une croyance sur la façon dont je dois vivre et il se forme un jugement sur les choses que je vois; je consentirais à l'abdication la plus complète de ce qu'on appelle ma volonté que ce serait encore ainsi. L'État a-t-il intérêt à m'empêcher d'exprimer ce jugement? Non certes, l'intérêt de l'État n'est pas de transformer les hommes raisonnables en automates; l'intérêt de l'État, c'est la liberté de tous. « Si un citoyen démontre qu'une certaine loi répugne à la saine raison, et qu'il pense qu'elle doit être, pour ce motif, abrogée, s'il soumet son sentiment du jugement du souverain, auquel seul il appartient d'établir et d'abolir les lois, et si, pendant ce temps, il n'agit en rien contre la loi, celui-là est dans l'État le meilleur citoyen[2]. » Car l'État a besoin des

1. P. 335, passage traduit par Renan, *Nouv. él. d'hist. relig.*, p. 513.
2. P. 330-331.

lumières des citoyens autant que de leur soumission. Qu'on laisse dire à chacun ce qu'il croit devoir dire! Les abus seront peu dangereux, les avantages immenses, car les opinions passionnées se remplacent, l'idée raisonnable demeure.

Mais on a essayé de faire croire que l'État a peur de la raison. Quelle fausseté! L'État n'a pas de plus sûr appui que la raison. Et qu'on ne prétende pas que ce sont là des vues de l'esprit : il suffit de comparer aux misères, voisines encore de nous, des querelles religieuses et politiques, la prospérité de la ville d'Amsterdam, où, tout en étant ouvertement divisés de sentiments, les citoyens de toute confession, de tout parti savent collaborer[1]. C'est sur l'éloge de la grande ville, initiatrice de liberté, que se termine le *Traité de Théologie et de Politique*, vraie charte philosophique d'un pays où chacun commençait à comprendre que la liberté de pensée ne ruine ni la religion ni l'État, mais qu'elle peut seule, au contraire, leur donner un solide fondement.

*
* *

Mais, deux ans après, l'œuvre républicaine était interrompue : on revenait au temps du synode de Dordrecht. Tant de déceptions et tant de malheurs, Jean et

1. L'ami de Spinoza, le bourgmestre Hudde, avait su établir la concorde entre Voëtiens et Coccéiens. (Lett. 3 de Schuller. ap. Stein, p. 287.)

Corneille de Witt assassinés, Pierre de la Court exilé, Hugo Boxel destitué, Spinoza lui-même désigné aux fureurs de la foule, ne purent faire de Spinoza un mauvais citoyen. Il ne crut pouvoir se retirer ni dans l'opposition, ni dans le silence. Il appliqua son précepte qu'on doit aider de sa bonne volonté et de son intelligence même un gouvernement qui vous déplaît. Il n'était pas de ceux qui jugent des formes politiques par sympathie ou répugnance[1]. Dans le *Traité de Politique*, il examine impartialement le nouvel état de choses, et cherche, sans mauvaise humeur, les avantages qu'on en peut tirer.

Cet opuscule n'est pas au même point de perfection que le *Traité de Théologie*. La théorie du droit naturel et du droit de l'État s'y retrouve[2], en manière d'introduction, non pas développée, mais, c'était le danger pour Spinoza, exténuée, trop mise en forme, trop déduite. Le « numérotage » des démonstrations commence. L'argumentation est, à la vérité, plus souple que dans l'*Éthique*, mais, sans être réduite à un simple squelette, elle est poussée un peu au delà du point où elle serait vivante. D'autre part, il reste encore des scories que la seconde main aurait fait disparaître, des antithèses à la Sénèque, des pensées justes laissées sous forme paradoxale, une interprétation bienveillante, mais hâtive, de Machiavel[3].

1. *Tr. Pol.*, ch. I.
2. Ch. II-V.
3. V, 7.

Venons à la partie neuve du Traité.

Quel est l'état des Provinces-Unies, en 1677? La monarchie n'a pas été établie. Guillaume d'Orange n'a été nommé ni duc de Gueldre, ni comte de Hollande; il est simplement stathouder héréditaire, capitaine général et amiral de cinq provinces. Mais quelles seront les tendances du nouveau régime? Inclinera-t-il de plus en plus vers la monarchie, reviendra-t-il graduellement à l'ancienne oligarchie, ou bien ira-t-il par des voies nouvelles, que l'ancien régime a préparées, vers la démocratie? Considérons ces trois hypothèses.

Monarchie, Pérezius l'a montré[1], ne peut signifier que monarchie constitutionnelle, la constitution passant pour la volonté éternelle du roi, supérieure à sa volonté particulière[2]. Il ne saurait être question d'une monarchie à la française, simple oligarchie déguisée, car le roi ne peut suffire à la peine, et les vrais gouvernants ce sont, aujourd'hui ses ministres, demain ses maîtresses ou ses favoris[3]. — Il faut s'entendre sur quelques points : le roi ne verra pas dans son hérédité un droit divin, mais uniquement un certain caractère d'éternité donné à son élection[4]; il ne s'autorisera pas de ce qu'il a été élu à cause de la guerre pour établir un gouvernement prétorien où l'armée seule serait libre et tout le

1. Ant., Pérez. *Jus publicum quo arcana et jura principis exponuntur.* Amst., 1657, cité par Spinoza, VIII, 14.

2. VII, 1.

3. VI, 5.

4. VII, 25.

reste esclave[1]; il n'alléguera pas, à tout propos, le secret d'État[2]; il n'épousera pas une étrangère[3]. A ces conditions, le régime monarchique peut offrir des avantages, en ce qu'il est le plus propre à amener l'égalité[4].

Le roi devra abolir les derniers privilèges de la noblesse terrienne, les franchises municipales, créer une armée exclusivement nationale, sans solde, licenciée pendant la paix, faire une répartition nouvelle des citoyens, plus fragmentaire, plus égalitaire[5]; il pourra même introduire un certain communisme agraire, genre Thomas Morus, en se fondant sur le principe que le sol et tous les immeubles sont censés appartenir au roi, qui prend l'impôt comme loyer[6]. La religion ne devra pas être un principe de division et toute subvention donnée aux cultes sera abolie[7]. Les États de province seront supprimés. Les États généraux deviendront, sous le nom de Conseil du roi, une assemblée suprême, toute-puissante : elle exercera en corps le pouvoir législatif, et, par commissions, l'exécutif et le judiciaire. Le roi choisira, sur des listes, les membres du Conseil et il

1. VII, 22.

2. VII, 29.

3. Huit mois après la publication du *Traité de Politique*, Guillaume III épousa la fille du duc d'York (15 nov. 1677). — VI, 36; VII, 24.

4. VII, 18-20.

5. Au lieu de la division par provinces, Spinoza demande une division par « familles ». Ce sont des groupes bien plus importants que ce qu'on entend en général par familles : chacun de ces groupes doit fournir une milice et quatre ou cinq députés au Conseil du roi.

6. VI, 12; — VII, 8.

7. V, 40.

pourra ajouter un appoint à la minorité, rien de plus. Il sera une sorte de président privilégié. Le Conseil aura la tutelle des enfants du roi et le droit de régence. C'est en cette assemblée suprême, et non en la personne du monarque, qu'est l'essence du gouvernement unitaire. — Une telle monarchie n'a guère d'analogue dans l'histoire : Spinoza cite pourtant, non pas la monarchie anglaise, mais l'ancienne constitution du royaume d'Aragon[1], avec son Conseil suprême des Dix-Sept.

Par opposition à la monarchie, que sera la forme pure de l'aristocratie[2]? Faisons varier l'élément essentiel : l'Assemblée suprême ne sera pas élue par un monarque, mais se renouvellera par cooptation : elle ne sera pas unique. Le second point est capital : décentralisation, c'est tout le gouvernement aristocratique. Comme dans le gouvernement unitaire tout était subordonné à l'égalité, dans celui-ci tout est subordonné à la vraie liberté, c'est-à-dire à la raison[3]. Mais, pour qu'en toute question l'opinion la plus raisonnable puisse se faire jour, il faut de nombreuses assemblées, composées chacune de membres nombreux. Aucun gouvernement libéral n'est simple, ni à bon marché[4]. Au gouvernement unitaire on ne demande que des décisions

1. VII, 31.
2. Ch. VIII, IX et X.
3. VIII, Titre ; — VIII, 7.
4. VIII, 31. — En 1672, les impôts et la dette publique étaient plus élevés en Hollande qu'en aucun pays d'Europe. C'est le principe de Montesquieu : « Règle générale, on peut lever des impôts plus forts à proportion de la liberté des sujets. »

promptes, obéies de tous; le frein est le droit à l'insurrection[1]. Au gouvernement libéral, on demande la décision la plus sage, la plus élaborée. Il ne doit craindre aucune révolution[2]. — Il ne s'agirait donc pas de restaurer purement et simplement l'ancien régime; il était mauvais, puisqu'il est tombé. Il est tombé, non, comme on prétend, parce qu'il passait trop de temps à délibérer, mais parce qu'il avait trop peu de gouvernants[3]. Il faudrait éliminer les tendances monarchiques qui le pervertissaient, renoncer à une capitale, laisser les villes à peu près autonomes[4], partager la fonction de grand pensionnaire entre un collège de syndics[5]. Le pouvoir serait aussi divisé qu'il se pourrait; il y aurait un corps nombreux de patriciens, presque uniquement occupé à gouverner le reste du pays. On laisserait le plus de relâchement possible dans le pouvoir central; on pourrait admettre une armée stipendiée[6], une église dominante[7], la liberté de l'enseignement[8].

A ces deux types de gouvernement, la démocratie devrait être préférée, car elle en réunit les avantages[9]. Elle seule assure à la fois et concilie l'égalité et la li-

1. IV, 6; — VII, 30.
2. Ch. X.
3. IX, 14, fin.
4. Ch. IX.
5. VIII, 20.
6. VIII, 9. — En 1672, il y avait dans l'armée levée par Jean de Witt des Suisses, des Allemands, des Danois, des Suédois.
7. VIII, 46.
8. VIII, 49.
9. Ch. XI.

berté. Elle participe de la monarchie en ce que tous les citoyens sont égaux ; elle étend le principe de l'aristocratie, en ce qu'ils sont tous gouvernants. Il faut avoir confiance dans le peuple [1]. Le principe propre de la démocratie est : tout le monde électeur, tout le monde éligible, dans les conditions déterminées par la loi [2]. Les femmes même pourraient l'être, si les hommes pouvaient se mettre à les juger comme ils se jugent entre eux, sous le rapport de l'intelligence, et non de l'amour [3]... Ici le « Traité de Politique » est interrompu.

Que vaut ce Traité? Il est alourdi de démonstrations, de répétitions, de naïvetés, et son grand défaut est d'être trop précis. La défiance, et vraiment l'horreur de Spinoza pour les idées générales l'ont ici un peu trompé. Il n'a rien pu laisser à l'état de principe : le détail est trop « venu ». Mais reporté à l'époque où Bossuet ne faisait encore, dans sa Politique [4], qu'un centon de textes, c'est un morceau précieux de politique appliquée, science délicate où doivent se doser avec justesse l'empirique, le rationnel et le pratique. Il ne s'agit pas de trouver des *lois*, pour déterminer qu'en soi telle institution est bonne ou mauvaise, mais des *types* politiques où cette institution entre ou n'entre pas naturellement. De ces types, lequel préférer? Spinoza a mis en lumière la maxime qui doit guider le choix. Il a dé-

1. VII, 72.
2. XI, 1-2.
3. XI, 4.
4. *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, 1679.

fini une attitude politique vraiment philosophique. On peut l'appeler d'un nom qui n'est contradictoire qu'en apparence, le « libéralisme autoritaire » : elle a pour formule : ce n'est qu'en donnant un pouvoir sans limite à la raison, qu'on peut fonder la liberté.

CHAPITRE VII

L'ÉTHIQUE

INTRODUCTION

L'*Éthique* de Spinoza résume tous ses autres ouvrages, les achève, les dépasse, et, en une certaine mesure aussi, les compromet. C'est un livre justement populaire, bien qu'on l'ait souvent admiré pour ses défauts. C'est une œuvre philosophique de premier ordre, qui est en grande partie manquée.

Elle n'a pas été écrite pour le public, mais on peut dire pour les gens du métier, pour un petit cercle de doctes[1]. Ce cercle, nous pouvons, en partie, le reconstituer. Nous saisissons l'existence, vers 1670 ou 1680, entre la Hollande, l'Angleterre et la France, d'une sorte de franc-maçonnerie philosophique : nous devinons, par les lettres mêmes de Spinoza, les démarches qu'on faisait pour y entrer, le secret qu'on gardait dans la communication des doctrines. A Londres, Boyle, Oldenburg,

1. « Quand on s'attache à enchaîner ses raisonnements et à disposer ses définitions dans l'ordre le plus convenable à la liaison des idées, on n'écrit plus que pour les doctes, pour un nombre d'individus très petit par rapport à la masse de l'humanité. » (*Tr. Th. pol.*, éd. Saiss., p. 138.)

Collins et d'autres membres de la Société Royale; à Paris, Huygens, Leibnitz et quelques membres de l'Académie des sciences [1]; en Hollande, un ou deux professeurs, Graevius et Velthuysen, le bourgmestre Hudde, Pierre de la Court, deux autres amis singuliers de Spinoza : le médecin allemand Schuller et Jarigh Jelles, d'autres Allemands : Bresser, Kraft, Becher, le savant libraire Rieuwerts, le danois Mohr, qui possédait un manuscrit de Descartes, — nous voyons ces personnes, les unes par les autres, en relation entre elles, et en relation avec Spinoza. En 1675, Schuller introduisit dans la société un jeune homme allemand épris de philosophie, le comte de Tschirnhausen[2], et obtint pour lui communication de l'*Éthique* qui était alors à peu près achevée. Ce jeune homme passa de là à Londres et à Paris; il y célébra Spinoza avec l'ardeur d'un disciple. Il fit part de l'*Éthique* à Oldenburg, qui offrit d'en distribuer quelques exemplaires[3]; il en parla aussi à Leibnitz, et demanda à Spinoza s'il pourrait la communiquer « à cet homme très versé dans les sciences et les questions de morale et tout à fait dégagé des préjugés vulgaires des théologiens[4] »; Spinoza répondit : « Je crois connaître ce *Lijbnitz* par des lettres. Il était conseiller à Francfort; je ne sais pas pourquoi il est Paris. Je ne tiens pas à ce qu'on lui communique mes

1. Fondée en 1666.

2. Ehrenfried Walther von Tschirnhausen, seigneur de Kissingswalde et Stolzenberg.

3. Lett. 62. — V. VI, II, p. 389.

4. Lett. 70. — V. VI, II, p. 407.

écrits [1]. » Leibnitz, toutefois, vit l'Éthique, l'année suivante, entre les mains de Spinoza lui-même, puis, un an après, dès qu'elle fut éditée, il reçut de Schuller un exemplaire tout neuf [2].

L'*Éthique* fut composée entre le *Traité de Théologie* (1670) [3] et le *Traité de Politique* (1677). Dès 1661, dans le *De Emendatione*, Spinoza avait conçu une morale qui serait l'aboutissant de toute la philosophie. En 1665, il songe déjà à réformer sa petite Éthique ou « Court Traité », en lui donnant pour fondement une métaphysique et une physique [4]. En 1670, il ajoute à son plan une politique [5]. L'ouvrage fut écrit pendant les cinq années troublées qui suivirent. En juillet 1675, il était prêt pour l'impression. Spinoza avait retranché de l'exposé de sa doctrine la politique, la physique et la logique; il se réservait de les traiter

1. V. Leibnitz, *Gespräch mit Tschirnhaus über Sp. Ethik* (ap. Stein, *Leib. u. Sp.*, p. 282). — Lettre 70 et 72.

2. Lettres de Schuller, 31 déc. 1677 (25 janv. 1678) ap. Stein., p. 290 et 291).

3. Elle contient une allusion au « Traité de Théologie », I App. : « C'est pourquoi quiconque cherche les véritables causes des *miracles*... est tenu aussitôt pour hérétique et pour impie et proclamé tel par les hommes que le vulgaire adore comme les interprètes de Dieu. »

4. Lett. 27 à Blyenberg (3 juin 1665) : *Ethices... quae, ut cuivis notum, Metaphysica et Physica fundari debet.* — L'allusion de la Lett. 23 (13 mars 1665) *in mea Ethica (nondum edita)*, se rapporte à la petite Éthique. — Quant à la démonstration dont il est question dans les Lettres 1 à 4 (1661), c'est celle qui est donnée dans l'Appendice I.

5. « Quelle est la règle de conduite qui nous est imposée pour atteindre notre fin? Comment l'État y trouve-t-il son plus sûr fondement? Ce sont là des questions qui embrassent l'*Éthique* tout entière. » (*Tr. Th. pol.*, ch. IV. Saiss., p. 118). — Lisez toute la page qui précède.

séparément [1]. La métaphysique seule était conservée. Nous savons, par l'entretien de Leibnitz avec Tschirnhausen [2], que la rédaction de 1675 était différente, pour l'ordre, de celle que nous avons. Elle comprenait d'abord deux parties métaphysiques : I. *De Dieu.* — II. *De l'Ame ;* — puis le principe de la morale : III. *De la Béatitude*, ou de l'idée d'homme parfait ; enfin le détail : IV. *Médecine de l'âme.* — V. *Médecine du corps.*

L'auteur porta le manuscrit chez le libraire Rieuwerts : mais à peine apprit-on que « suait sous la presse » un livre qui, venant de Spinoza, était à coup sûr un livre athée, que les théologiens s'émurent : ils poussèrent d'avance de si hauts cris et furent si bien secondés par de « stupides cartésiens » que Spinoza se décida à retarder l'édition [3]. Il la voulait faire anonyme, pour que son nom ne nuisît pas à son ouvrage, pour qu'il ne lui servît pas non plus, car il est écrit dans l'*Éthique* même [4] : celui qui veut le salut de ses semblables propose sa doctrine, mais n'y attache pas son nom.

Pendant les vingt mois qui s'écoulèrent de là jusqu'à sa mort, il remania son manuscrit. Il en élagua cer-

1. V. Lettres 59 et 60 (janvier 1675). *Éth.*, II. 40. sc. 1. — Cf. II. Lemme VII. sc. ; IV. 37. sc. 2. — Tschirnhausen demande à Spinoza sa « Méthode pour conduire la raison dans la découverte des vérités inconnues », et ses « Principes généraux de Physique ». Spinoza répond que ces deux écrits ne sont pas encore « conscripta in ordine ». (Lett. 59 et 60.)

2. *Gespräch...* etc., ap. (Stein p. 282).

3. Lett. 68, à Oldenburg (août 1675).

4. IV. App. ch. 25.

taines considérations sur la transmigration des âmes[1], sur le rôle du Christ[2], et tout ce qui se rapportait proprement à la médecine[3]. Mais le coup de génie fut de séparer du second livre, dont il semble pourtant la suite naturelle, le livre de la *Béatitude*, de le mettre à la fin de l'ouvrage, de l'opposer aux deux livres sur les Passions et de donner à chacun son vrai nom : IV. *De la Servitude de l'homme*. — V. *De la Liberté*.

I

Avant d'examiner chacun des livres, que penser de la composition d'ensemble de l'ouvrage? Tout n'est pas envahi par la forme géométrique. Près d'une moitié — une centaine de pages sur deux cent trente — est occupée par des préfaces, des appendices et surtout de longs scolies; cette partie est en style simplement philosophique.

Un fait même est frappant. Quelques-unes de ces « annotations », bien que dispersées, l'Appendice de la

1. *Gespräch*... etc., p. 283. — Cf. Wachter (*De recondita Hebr. ph.*) cité par Leibnitz. Réf. inéd. de Sp., éd. F. de Careil (1862), p. 211-212.

2. *Gespräch*... p. 283. V. pourtant *Éth.* IV, 48, sc. vers la fin.

3. V. *Eth.* V. Préf. : « Cela n'est pas dans notre sujet, et rentre dans la *Médecine* ou la Logique. » — Ce serait une question d'examiner la part que pourrait avoir Spinoza dans le livre de Tschirnhausen, *Medicina mentis, sive ars inveniendi præcepta generalia*, Amst., 1689 (2 éd. Leips., 1695 avec, en plus, *Medicina corporis*). Un exemplaire s'en trouve à la bibliothèque de l'Académie de Leyde.

Ire partie, la Préface de la IVe, deux ou trois scolies [1], semblent se suivre entre elles, et, de fait, renvoient de l'une à l'autre [2]. Et à les lire de suite attentivement, on y découvre les morceaux d'une sorte de logique, logique concrète, ayant pour but de chercher l'origine mentale des erreurs, et telle que Spinoza l'annonçait dans le *De Emendatione* [3], la promet dans l'*Éthique* même [4]. En mettant bout à bout ces morceaux, on aurait vraiment la préparation de l'*Éthique*, si philosopher est, en premier lieu, désapprendre.

Voici quelle en serait la substance. — On se disputera sans fin, tant que chacun n'aura pas éprouvé le véritable usage de ces deux outils à forger des idoles, l'abstraction et le langage, tant que des mots tels que l'Être ou l'Homme passeront pour signifier quelque chose [5]. Mais il est une imagination plus funeste que les autres, qui, une fois entrée dans l'esprit, le corrompt tout entier : c'est de supposer, de façon avouée ou intime, que nous sommes causes finales dans la nature. On voit assez bien comment se développe cette illusion : ignorance primitive des lois naturelles, habitude utile de consi-

1. II, 40, sc. 1 (2e partie) : II, 47, sc. (2e partie) ; III, 29, sc. ; IV, 37, sc.

2. La Préf. de la partie IV renvoie à l'App. de la Partie I. — Le sc. de la Pr. IV, 37 renvoie à l'App. et au sc. III, 29.

3. *De Em.*, trad. Saiss., p. 289 : « Quant aux raisons qui nous empêchent de procéder avec ordre dans la recherche de la nature, ce sont d'abord les préjugés dont nous examinerons les causes plus tard dans notre Philosophie. »

4. *Eth.*, II, 40, sc. 1, où à propos de l'origine de toutes les autres notions que les « notions communes », Spinoza dit : « J'ai destiné à un autre Traité cet ordre de considérations. »

5. II, 40, et 47, sc.

dérer ce qui nous entoure comme un système de moyens, hypothèse hardie d'un Dieu qui aurait disposé ces moyens en vue de notre commodité ; puis, quand se présentent des choses nuisibles, pour sauver l'hypothèse à tout prix, supposition désespérée d'une colère divine, prières, conjurations et, en dernier recours, mystère. Le tout est d'une évidente absurdité. Il est puéril de supposer que Dieu poursuive une fin, c'est-à-dire désire une chose dont il est privé[1]. Le mal n'a pas besoin d'être expliqué, parce qu'il n'existe pas. C'est un pur jeu de métaphysique de mettre d'abord dans les choses beauté ou laideur, ordre ou confusion, perfection ou imperfection, bien ou mal, puis de ne savoir plus comment les expliquer. Hugo Boxel veut, de force, que les choses aient en soi leur beauté. « Mais, homme admirable, la plus belle main du monde vous semblerait effroyable, si vous la voyiez au microscope[2] ! » D'autres seront si charmés par la musique, qu'ils voudront percevoir l'harmonie des sphères célestes[3] ! D'une façon générale, les mots de perfection ou de bien n'ont de sens que pour l'homme : dans la nature, réalité et perfection sont la même chose[4]. Quant aux termes de mérite et péché, justice et injustice, ils ne peuvent s'appliquer qu'à l'homme en société[5].

1. Spinoza discute la distinction scolastique de « fin poursuivie par indigence » et de « fin d'assimilation » (I, App.).
2. Lett. 53, V-VI, II, p. 370. — Cf. Lett. 32 à Oldenburg (1665).
3. I, App.
4. IV, Préf.
5. IV, p. 37, sc.

La discussion est alerte et ironique. Dans les autres scolies, nous trouvons la même façon. Spinoza y a presque toujours en vue les opinions vulgaires, ou celles qui sont répandues parmi les philosophes. Il en donne une expression brève et les rejette, tantôt avec une pointe d'impatience[1], tantôt d'un air de hauteur[2]. On sent non pas le métaphysicien systématique qu'on a voulu voir, ni, comme on a dit par paradoxe, un compilateur[3], mais un grand liseur, qui a pris, par l'habitude de lire, le dédain des développements, le goût pour la sobriété, même excessive, de la pensée et du style. Il condense en quelques lignes pressées la matière de livres entiers; il résume ses propres écrits, *Court Traité*, *Cogitata*, *De Emendatione*, *Principes de Descartes*[4], *Politique*[5], lettre à Meyer[6], lettre à Balling[7]; il utilise ses anciens mots[8]. Il ajoute, comme documents, un grand nombre d'observations, vulgaires au besoin[9], prises

1. « Que les faiseurs de satires se moquent, s'ils le veulent, des choses humaines, que les théologiens les détestent à leur gré, que les mélancoliques vantent la vie des bêtes... », IV, 34, sc.

2. « Ceux qui parlent du siège de l'âme prêtent à rire ou font pitié », II, 35, sc.

3. M. Freudenthal.

4. Une seule fois il se contente d'y renvoyer, I, 19, sc.

5. IV, 37, sc.

6. I, 15, sc.

7. II, 17, sc. — Voy. aussi I, App., Saiss., p. 42, une allusion au « Traité de Théologie ».

8. Le mot des *Cogitata* sur le « Chien constellation céleste ». *Cog.*, II, 114; *Éth.*, I, 17, sc. — Le mot du *Tr. Th. pol.* sur les « démonstrations, yeux de l'âme ». *Tr. Th. pol.*, Saiss., p. 247. *Éth.*, V, 23, sc.

9. « Je viens d'entendre crier à un homme : « Ma maison s'est envolée « dans la poule de mon voisin ! » II, 47, sc.

dans la vie courante, fines souvent[1] et qu'on voudrait moins sommaires. Il rappelle des anecdotes[2], il cite des proverbes[3]. On a même voulu voir, dans sa description si osée de la jalousie[4], la notation d'une expérience personnelle[5]; on pourrait plus justement remarquer qu'il aime à prendre ses comparaisons dans les faits de rêves ou de somnambulisme[6]. Tout est écrit mot par mot, sans remplissage. On devine en ce philosophe un tempérament littéraire bien défini, qu'on serait tenté d'appeler « naturaliste » en faisant exprimer au mot ces trois caractères essentiels : goût du positif dans les faits et dans les idées; affirmation que tout est également intéressant[7]; ironie, ou horreur de tout sentiment de pitié[8].

1. Pourquoi on ne plaint pas les enfants d'être des enfants. V, 6, sc. — Comment des jeunes gens s'engagent au service militaire en pensant punir leurs parents, VI, App., 13.

2. L'amnésie singulière d'un poète espagnol, IV, 39, sc. La mort de Sénèque, IV, 20, sc. — Cf. Lett. 44, à Jarigh Jelles, une anecdote sur Thalès prise dans Plinele J., Lett. XVII, CL, 20 (*Biblioth de Sp.*, Pl.le J., p. 192).

3. « Ce qui naît aisément périt de même... », I, 11, sc. — « Qui augmente sa science augmente ses douleurs », IV, 57, sc. — *Video meliora...*, ibid. (Cf. Lett. 58). — Voy. un autre proverbe, IV, 57, sc.

4. III, 35, sc.

5. Il n'y faut voir que le souci de précision, ou, comme nous allons dire, le « naturalisme » de Spinoza.

6. *Ut sunt ea quæ somnambuli in somniis agunt*.... III, 2, sc. Pour Spinoza, la croyance au libre arbitre (III, 2, sc.), l'orgueil (III, 26, sc.) et la plupart des passions (IV, 39, sc.) sont des sortes de somnambulismes, ou de maladies mentales. Il était, lui-même, sujet aux hallucinations (Lett. 17, Van Vlot, II, p. 246-247).

7. III, Préf. : « Les passions ont des propriétés déterminées tout aussi dignes d'être connues que les propriétés de telle ou telle autre chose dont la connaissance a le privilège de nous charmer. »

8. « Il faut venir au secours des autres, non par une vaine pitié de

En résumé, dans la partie non géométrique, on trouve déjà la concision excessive, la sécheresse, le manque d'haleine ; mais du moins, les propositions importantes ne sont pas encore détachées, et comme découpées dans le vif ; elles restent entourées d'un certain développement[1]. On peut se représenter par là ce qu'aurait été l'*Éthique* écrite de la même façon que le *Traité de Théologie*, ou même dans un style plus serré, mais encore vivant.

II

Venons au gros de l'ouvrage, c'est-à-dire à la partie purement géométrique, aux propositions et démonstrations. On doit dire de la forme géométrique, non seulement qu'elle enlève à l'ouvrage toute valeur littéraire, mais qu'elle en compromet gravement la valeur philosophique.

Elle n'est que le développement extrême du principe de l'argumentation scolastique.

Il est aisé de s'apercevoir que, dans une controverse,

femme..., mais par l'ordre seul de la raison... » II, dern. sc., fin) «... les larmes, les sanglots, tous ces signes d'une âme impuissante... » (IV, 45, sc. 2). « La loi qui défend de tuer les animaux est fondée bien plus sur une pitié de femme que sur la saine raison » (VI, 37, sc. 1).

1. Rien ne serait plus facile que de trouver, dans les scolies, des propositions à démontrer séparément : par exemple dans le scolie I, 11, 2 : « La perfection n'ôte pas l'existence, elle la fonde. »

tout ce qui est dit n'est pas également fort, et qu'une bonne part est destinée à amener les arguments principaux, à les faire agréer, ou à en développer les conséquences. De là vient l'idée, si l'on s'adresse à des doctes, d'extraire ces arguments et de les mettre en forme, c'est-à-dire de les dépouiller de tout ce qui ne servait que de préparation ou d'explication. Les scolastiques usaient jusqu'à l'abus de ce procédé, mais, à cause de la théorie du syllogisme, ils assujétissaient la marche du raisonnement à un rythme constamment ternaire, ce qui laissait subsister encore des propositions inutiles. On pouvait rompre ce rythme et simplement juxtaposer les propositions dans leur enchaînement logique. C'est ce qu'avait fait une fois Descartes, pour résumer sa réponse aux « Secondes Objections ». Spinoza qui, dans le *Court Traité* et jusque dans certains scolies de l'*Éthique*[1], était encore tenté par la forme scolastique, avait adopté sa nouvelle forme pour envoyer ses démonstrations à ceux de ses amis qui étaient déjà au courant de sa doctrine, à Oldenburg, à Jean Hudde. Mais il était nouveau et dangereux d'entreprendre d'écrire sous cette forme un livre tout entier.

Un premier danger était d'être trompé par l'analogie avec la méthode des géomètres. Spinoza prétend bien y échapper. Il veut laisser subsister une distinction fondamentale : sa métaphysique a de commun avec la géométrie certains caractères extérieurs, l'impassibilité

1. Par ex. I, 8, sc. 2 (2e part.). — II, 11, dém. 2 et 3.

devant l'objet[1], la prétention de forcer la conviction unanime[2], mais elle en diffère essentiellement, d'après lui, en ce qu'elle atteint le réel même et non des figures idéales construites dans l'espace[3]. Il répète que ses définitions ne sont pas des définitions géométriques mais des définitions de choses[4]. Et cependant, il ne paraît pas avoir évité complètement la confusion. Bien qu'il refuse d'assimiler le réel au donné géométrique, il fait sans cesse de l'un à l'autre des comparaisons, qui, si cette assimilation n'est pas admise, ne peuvent rien expliquer[5]; et surtout, il prétend faire de ses définitions le même usage que des définitions géométriques, avec lesquelles elles n'ont aucun rapport. Il les place, comme les géomètres, avant la suite des propositions, alors qu'elles sont elles-mêmes de vraies propositions, plus pleines encore que les autres. A moins de les donner pour axiomes, il fallait les placer non pas en tête, mais, comme il a fini par s'en apercevoir[6], tout à la fin. Sinon, c'est se tromper sur les mots, c'est vouloir transporter le cadre de la géométrie là où il n'a que faire.

Mais l'irrémédiable défaut de cette méthode est de présenter les propositions nues, sans y joindre d'explication naturelle. Quand on s'adresse à un lecteur qui ne connaît pas votre doctrine, quand il ne s'agit pas de la

1. III, Préf.
2 I, App., Saiss., p. 44.
3. Lett. 83, à Tschirnhausen.
4. Lett. 4 (1661), 9 (1663), 34 (1666), 83 (1676).
5. I, 17, sc.; — II, 8, sc.; — II, 10, sc. 2; — IV, 57, sc., etc.
6. III, App.

résumer, mais bien de l'exposer, se borner à annoncer des thèses ou des sortes de conclusions et ne pas faire ensuite le discours, c'est s'exposer, à coup sûr, quelque intelligence qu'on prête au lecteur, à n'être pas compris. Et remplacer les explications par des « démonstrations » n'est pas un remède. — Que valent les démonstrations dans l' « Éthique »? D'abord, elles ne sont pas toujours topiques. Plusieurs s'appliquent mal, ayant probablement été faites après coup. Ainsi la Proposition I, 5, a pour sens nécessaire : « Il ne peut pas y avoir deux substances identiques », et sa démonstration établit qu' « il ne peut pas y avoir deux substances différentes[1] ». Plus souvent encore, les démonstrations sont embarrassées : elles ont besoin de faire appel à des axiomes auxiliaires. Il arrive même que, selon les cas, les axiomes soient tout opposés. Pour prouver que deux substances absolument différentes ne peuvent pas se produire l'une l'autre, on admettra l'axiome : deux choses n'ayant rien de commun ne peuvent être cause et effet[2]; et pour prouver que l'intelligence divine n'a aucun rapport avec l'intelligence humaine, on s'appuiera sur l'axiome formellement contraire : la cause n'a rien de commun avec son effet[3]. — Ces axiomes, en d'autres cas, sont intercalés parmi les autres, démontrés comme des propositions; ils inter-

1. De même I, 31 où l'énoncé prend le mot « entendement » dans un sens, la démonstration dans un autre.

2. I, 6.

3. I, 17, sc. — Cf. Lett. 64 (1675).

rompent ainsi l'ordre des propositions essentielles et peuvent même introduire de graves confusions. A plusieurs reprises, par exemple, il est fait appel à deux axiomes :

1. La connaissance de la cause précède la connaissance de l'effet (I, ax. 4).
2. La connexion des idées est la même que la connexion des choses (II, 47).

Ces axiomes sont justes, nous l'avons vu, dans la connaissance intuitive, telle qu'elle est décrite dans le *De Emendatione*, c'est-à-dire, en somme, dans la connaissance divine. Mais si on les transporte comme arguments dans un raisonnement ordinaire, ils perdent leur portée ; ou si l'on veut, de force, les conserver, il faut s'en tenir à eux, car ils rendent inutile toute autre démonstration.

D'une façon plus générale, les démonstrations de l'*Éthique* sont ou à peu près inutiles, ou sans grande force. Quelquefois, pour des propositions identiques, la même démonstration est répétée à satiété, alors qu'il suffirait de l'avoir donnée une fois[1]. Mais, d'ordinaire, la démonstration n'est que le rappel d'une proposition démontrée. Il peut arriver, et c'est le cas presque constant pour le IIIe et le IVe livre, que nous ayons présente à l'esprit cette proposition antérieure : le simple énoncé pourrait alors suffire. Si nous prenons de même comme exemple cette suite de propositions :

1. Par exemple : 1. L'âme ne connaît pas le corps humain lui-même (II, 19). — 2. L'âme ne connaît pas les parties du corps humain (II, 24). — 3. L'âme ne connaît pas la durée du corps humain (II, 30).

1. Il n'y a pas deux substances (I, 5).
2. Dieu est l'unique substance (I, 14).
3. Tout ce qui est, est en Dieu (I, 15).
4. Dieu ne peut pas être contraint par une cause extérieure (I, 17).

il nous importe médiocrement qu'elles soient prouvées l'une après l'autre, mais il nous importerait beaucoup de bien comprendre une seule d'entre elles. Certaines propositions sont, en effet, comme des têtes de lignes; si elles étaient parfaitement éclaircies, nous passerions sur toutes les autres. Or, elles le sont rarement. Quelquefois un exemple est donné [1] et c'est le cas le plus favorable, même si l'exemple doit être indûment généralisé [2]. Mais le procédé habituel est de réduire la proposition à la négative et de la démontrer par l'absurde [3]. On sait que de la sorte la conviction est forcée, sans être éclairée. On dirait que l'auteur est plus préoccupé de prouver son système que de le faire comprendre, ou plutôt encore qu'il vise seulement à empêcher qu'on le réfute. L'armure défensive prend toute la place. Les énoncés se surchargent, les propositions purement auxiliaires se multiplient, jamais les démonstrations ne sont assez nombreuses, au point même que très souvent lorsqu'une démonstration doit en corriger une autre, la première est laissée néanmoins pour plus de sûreté. Sous un tel amas, la doctrine ne peut se développer; elle reste

1. Par ex. I, 21.
2. Par ex. II, 49.
3. Spinoza déclare que c'est là sa méthode ordinaire. Lettre 64 (1675).
4. I, 8, sc. 2; — I, 11; — I, 24, cor. et I, 25; — II, 1; — II, 5.

proprement à l'état de formules. Spinoza est accablé par la forme qu'il a adoptée. Il semble s'en être lassé lui-même, car il se plaint très proprement, dans un scolie, de la *prolixité* de l'ordre géométrique [1].

Il nous reste ainsi une œuvre peu vivante, mélange de concision déconcertante et de prolixité fastidieuse. Ce n'est pas un livre, c'est le plan d'un livre. Rien n'est plus facile que d'y trouver les éléments d'un système cohérent. Rien, non plus, n'est facile comme d'adapter à des sens nouveaux des formules sur lesquelles tout le monde a droit puisqu'elles n'ont pas été développées. Cette part forcée de reconstitution personnelle est l'un des principaux attraits de l'ouvrage. Mais si quelqu'un se propose simplement de faire œuvre de critique, il faudra qu'il suive l'ouvrage pas à pas, en marquant, autant qu'il est possible, les sources de la doctrine et ses progrès, sans supposer d'avance plus de cohésion qu'il n'en verra, et sans prétendre éclaircir les obscurités que l'auteur, de son gré ou malgré lui, a laissé subsister.

1. Sed antequam haec *prolixo* nostro geometrico more demonstrare incipiam, lubet ipsa Rationis dictamina hic prius *breviter* ostendere (IV, 18, sc.).

LIVRE I

LA CAUSALITÉ DIVINE.

Le livre Ier, « de Dieu », est celui dont les sources ont été le plus sûrement retrouvées. Les minutieuses recherches de M. Freudenthal ont montré qu'il faut le considérer comme un sommaire, autant qu'une reprise personnelle, de tout l'essentiel de la théologie scolastique. La distinction de la substance, des modes et des attributs, les formes savantes de l'argument ontologique, la théorie de la création continuée, cela, comme le reste, ne vient pas de Descartes, mais de la jeune scolastique, à qui Descartes l'avait lui-même emprunté. Le vieux fonds théologique, modernisé par la nouvelle École, fortement simplifié par Descartes, remanié déjà dans les premiers ouvrages de Spinoza, arrive dans le livre Ier de l'*Éthique* à un plus haut degré d'unification, sans être encore parfaitement clarifié. Ce fonds n'étant lui-même que le développement extrême de la métaphysique d'Aristote, ce n'est pas seulement « cartésianisme immodéré » qu'il faut dire en parlant de Spinoza, mais « aristotélisme immodéré ».

Tout est substance ou accident, et la substance est,

sous tous les rapports, antérieure à ses accidents, tel est le principe même de la scolastique. Tel quel, Spinoza l'accepte, sans chercher si cette réduction de tout le réel en substance et accidents est la seule possible. Il se borne à remplacer, avec Descartes, l'expression d' « accidents » par celle de « modes », pour mieux marquer qu'il s'agit d'êtres réels[1]. Quant à la distinction entre modes et attributs, c'est celle d'Aristote entre τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα et τὰ συμβεβηκότα[2], ou celle des Scolastiques entre *essentialia* et *accidentia*. Et la doctrine même où l'on a pensé trouver quelquefois l'essence du « spinozisme », que « les attributs en Dieu ne sont pas séparés en réalité, mais seulement pour notre entendement fini », elle était doctrine courante parmi les théologiens, et Spinoza pouvait la prendre, par exemple, dans saint Augustin[3].

Quelle est donc la part propre qui lui revient? C'est d'abord, et d'une façon générale, d'avoir transposé audacieusement une théorie de la connaissance en théorie de l'être. Un des principes de la philosophie aristotélicienne est que nous ne connaissons pas les choses par leur être individuel, mais par ce qu'elles ont de général, c'est-à-dire par leur « essence intelligible », que l'on obtient en éliminant les caractères individuels. Par

1. On trouve encore « accidents » au lieu de « modes » dans un passage des *Cogitata*, II, 10, 4, et dans une Lettre de 1661 (Lett. IV, p. 202).

2. Arist., *Met.*, 30, 1025 a, 30. *De anim.*, I, 3, 643 a, 27, cité par Freudenthal.

3. *De Trin.*, VI, c. 7, cité par Freudenthal. Cf. *Bibl. de Sp.*, St Augustin, p. 131.

conséquent, une chose, si on la considère au point de vue de la science, ne peut pas être distinguée d'une autre chose de même espèce. Spinoza efface la restriction et écrit : « si on la considère en soi[1] ». Il s'appuie de ce principe pour abolir entre les choses toute distinction réelle. Il confond, volontairement, essence avec substance. Il y a là un vrai paralogisme, ou, pour mieux dire, un postulat. Ce n'est pas pourtant un simple retour à l'ancien Réalisme, car Spinoza refusera toute réalité aux universaux; à toute force, il maintiendra que seuls les individus existent. Il n'y a pas d'intermédiaires entre la Substance unique et les individus. C'est une déformation originale de l'aristotélisme, comparable, non identique aux grands systèmes du moyen âge[2].

*
* *

Pour le détail, le premier livre peut se diviser en deux parties : I. Théorie de la Substance (Pr. 1-16). — II. Théorie de la causalité en Dieu (Pr. 16-36)[3].

Nous avons déjà vu que la théorie de la Substance consiste à mettre en rapport deux propositions essentielles : « La Substance est infinie, c'est-à-dire unique » et « la Substance existe nécessairement ». Plusieurs

1. *In se considerata*, I, 5, dém.

2. Bayle appelle le système de Guillaume de Champeaux un « spinozisme non développé ».

3. Cette seconde partie est distinguée par Spinoza lui-même, II, 3, à la fin.

solutions peu satisfaisantes sont indiquées à la fois, sans que l'auteur ait décidément choisi entre elles. Dans un scolie, évidemment postérieur[1], il arrive pourtant à les unifier de la façon la plus simple, en les condensant dans une même définition : « L'infinité est l'absolue affirmation de l'existence[2]. » C'est là, en même temps, la définition de l'éternité. De fait, dans le premier livre, par opposition au cinquième, infinité et éternité se trouvent toujours unies.

La théorie de la causalité divine est entrecoupée de fragments du *Court Traité*[3] et des *Cogitata* intercalés avec le souci constant de ne rien perdre. Elle arrive pourtant à une assez grande unité. — Elle est introduite par une proposition cardinale[4], que Tschirnhausen considérait comme la plus importante du premier livre[5] : « Dieu est cause, parce que, d'une définition infiniment riche, un entendement infini peut déduire une infinité de

1. I, 8, sc. 1.

2. Dans la dém. de la Pr. II, 11, nous trouvons la définition inverse : « Une chose infinie doit exister nécessairement. » En donnant cette définition, Spinoza renvoie à faux, comme il arrive quelquefois dans l'*Éthique*, à deux propositions où ne se trouve rien de semblable (Pr. 21 et 23 du liv. I).

3. Par exemple, le *Court Traité* énumère, d'après les scolastiques, et sans explication, huit façons dont Dieu peut être appelé cause (I, ch. 3). L'*Éthique* les reprend avec quelques corrections, mais avec moins de développement encore : Pr. 16, cor. 1, 2 et 3 [*Court Traité*, I, ch. III, *1°, 4°, 6°*] : — Pr. 17, cor. 1 et 2 [*5° et 7°, 3°*] ; — Pr. 18 [*2°*] ; — Pr. 28, sc. [*8°*]. — De même, le scolie de la proposition 29 reprend les chapitres VIII et IX du *Court Traité*, première partie.

4. I, 16.

5. Lett. 82., — V. VI, II, p. 428.

propriétés. » On voit dès ici le parti pris de réduire l'idée obscure de volonté à une pure nécessité intellectuelle.

Deux questions se posent immédiatement. Dieu est-il cause libre? De quoi Dieu est-il cause[1]?

Dans les premiers écrits de Spinoza, dans les *Cogitata* et le *Court Traité*, être cause libre d'une chose était l'opposé d'en être cause naturelle, c'est-à-dire de la créer par la seule nécessité de sa nature[2]. Spinoza était forcé d'admettre, avec Descartes, que Dieu n'est pas cause purement naturelle du monde, car l'existence de la durée ne s'expliquerait pas. Dieu étant éternel, si le monde découlait uniquement de la nature de Dieu, il serait éternel comme lui, ce qui n'est pas. Il faut donc que le monde soit créé par un acte libre de Dieu, puisqu'il est hétérogène à Dieu. L'*Éthique*, au contraire, unifie hardiment l'ancienne opposition en une définition : « Dieu est cause libre, *c'est-à-dire naturelle*, du monde. » Être déterminé par la nécessité de sa propre nature devient la définition de la liberté[3].

1. Voici le plan que paraît suivre Spinoza : 1° Dieu est cause libre (Pr. 16-18); — 2° il est cause des existences (19-23); — 3° des essences (24-25); — 4° et des actions (26-33); — 5° Notes (34-36). Ces notes sont deux propositions (34 et 35) extraites du scolie qui précède, et une proposition auxiliaire (36) destinée à préparer la dém. de la Pr. II, 13.

2. *Cogit.*, II, ch. x. — Cf. *Court Traité*, I, ch. III : « Dieu est cause libre, non naturelle ». Cette opposition venait de la Jeune Scolastique qui sur ce point s'était écartée de l'ancienne doctrine. Spinoza, comme il s'en flatte souvent (Voy. Lett. 73), reviendra aux anciens.

3. Sur Dieu cause libre, il y a une sorte de première rédaction qui a subsisté parallèlement à l'autre. Elle se compose de deux longs scolies qui se font suite, bien que séparés (Pr. 17, sc.; — Pr. 33, sc. 2). Elle pré-

Comment expliquer alors la durée? Elle sera niée purement et simplement. Les choses sont, en réalité, dans l'éternel, elles nous apparaissent seulement dans le temps. Le mystère à résoudre ne sera plus en Dieu, mais dans le monde. Par un progrès décisif, l'éternité envahit tout.

Que Dieu soit cause des « essences », c'est-à-dire des choses telles qu'elles sont conçues par l'entendement, en dehors de toute existence dans la durée, cela ne fait pas difficulté. Mais les choses ne sont pas de pures essences, comme le seraient des triangles qu'on aurait conçus mais qu'on n'aurait jamais tracés sur le tableau. Elles « existent » et, à nos yeux, du moins, elles commencent d'exister à un moment précis de la durée, elles cessent d'exister à un autre moment, et, dans l'intervalle, elles deviennent, elles « agissent ». Dieu peut-il être cause de cette existence particulière et de ces actions?

Il est nécessaire ici de tenir compte d'une distinction de points de vue. Nous savons que la multiplicité indéfinie et l'unité « continue » sont toujours unies dans le réel, et que ce ne sont là que deux aspects par où le considérer. Nous sommes forcés de le prendre tantôt par l'une, tantôt par l'autre de ces faces. Toutes les fois donc que nous pourrons considérer une chose sous l'aspect de l'unité, c'est-à-dire de l'infinité ou de l'absence de limitation, nous pourrons dire qu'elle dépend

sente une étape intermédiaire de la pensée de Spinoza. Dieu pourrait être cause naturelle d'un monde hétérogène à lui.

immédiatement de Dieu, ou plutôt encore, qu'elle n'est pas réellement distincte de Dieu. Elle participera de son éternité et de sa liberté, puisque l'éternité et la liberté ne sont précisément que l'absence de limitation. Il est, par exemple, une idée que nous ne pouvons limiter par aucune autre idée : c'est l'idée même de Dieu. Nous la dirons donc à la fois infinie, éternelle et libre : elle n'est pas distincte en effet de Dieu lui-même.

Quand certaines choses, au contraire, nous apparaîtront comme multiples, — les mouvements, par exemple, dans le monde des corps, l'ordre ordinaire de nos pensées et de nos désirs en notre propre esprit, — nous devrons exprimer le lien qui unit ces choses par un enchaînement indéfini de causes et d'effets. Nulle part, nous ne pouvons mettre un commencement absolu, le libre arbitre divin pas plus qu'un libre arbitre humain. Les choses s'expliquent par les choses; aucune d'elles ne s'explique par Dieu. Il faut complètement éliminer Dieu de l'ordre des causes transitives. Mais, sous chacune des séries déterminées, Dieu reste cause immanente, car, vue d'autre façon, toute multiplicité se résout en unité. La causalité vraie est la causalité dans l'éternel, c'est-à-dire, en somme, l'identité de la cause et de l'effet; le déterminisme n'en est que la réfraction dans le devenir.

Cette étonnante théorie de la causalité, plus encore que la théorie de la Substance, fait la force du premier livre de l'*Éthique*.

LIVRE II

1. THÉORIE DE L'INDIVIDU.

Sous la forme où nous l'avons, le second livre, le plus obscur de l'*Éthique*, est une pure théorie de la connaissance. Mais dans la pensée primitive de Spinoza, il devait traiter de l'homme, ou du moins de l'âme humaine. Il aurait dû, pour cela, englober une physique entière, car la connaissance de l'âme humaine suppose celle du corps humain, et la connaissance du corps humain celle des autres corps[1]. Spinoza se proposa d'écrire cette Physique nouvelle que réclamaient ses amis[2] et qui devait réformer la Physique de Descartes, mais il n'eut pas le temps de mettre en ordre ses pensées sur cet objet[3]. Il ne nous en reste qu'un

1. II, 13. Sc. Spinoza renonce à traiter de l'âme humaine, ce qui supposerait l'étude complète du corps humain. Il demande seulement qu'on lui accorde deux postulats : plus le corps est capable d'affections *simultanées*, plus l'âme est capable d'idées simultanées, et plus le corps a d'affections *spontanées*, plus l'âme est propre aux idées distinctes.

2. Lett. 59. de Tschirnhausen : Methodum tuam... ut et *Generalia in Physicis* quando impetrabimus? (V. Vlot, II, p. 384).

3. Lett. 60. Rép. à Tschirnhausen : Cæterum de reliquis, *nimirum de Motu*, nondum in ordine conscripta sunt (V. Vlot. II, p. 386-387).

résumé très sommaire, de deux ou trois pages, intercalé au milieu du second livre [1].

Ce court fragment mérite d'être étudié en lui-même. Il paraît former le noyau scientifique de la construction métaphysique qui l'enserre; il représente, en tout cas, une des pièces essentielles du système.

Descartes acceptait, en mécanique, comme donnée première, l'espace, non le mouvement, l'espace comme masse en repos. Seul l'espace était indéfini. Le mouvement était toujours fini, compris entre un commencement absolu, puisqu'il avait en Dieu sa cause efficiente, et une fin absolue, car il revenait nécessairement sur lui-même, de manière à fermer le circuit ou l' « anneau » [2]. Spinoza rompt cet anneau et étale le mouvement le long d'une ligne indéfinie en les deux sens [3]. C'était un progrès important de supprimer ainsi, en mécanique, les hypothèses sur l'origine et la fin du mouvement, de considérer le mouvement comme donné absolument, au même titre que l'espace [4]. Mais de là,

1. Entre les Pr. 13 et 14.

2. Princ. de la Ph., II, 33; cf. Spinoza, *Pr. Ph. Cart.*, II, Déf. 9.

3. Lemme III.

4. Voy. la critique par Spinoza de la mécanique cartésienne, Lett. 81, à Tschirnhausen, fin. — Il est certain, cependant, qu'une partie du second livre se rapporte à la conception ancienne de Spinoza, par exemple, la Pr. 2 : « L'étendue est un attribut de Dieu, en d'autres termes, Dieu est chose étendue. » Du moment, en effet, que le Mouvement est mis au même rang que l'Étendue, il n'y a plus de raison de faire de l'Étendue seule un attribut de Dieu.

surtout, pouvait sortir une notion neuve, de très grande portée, la notion d'individu.

Tant qu'on regarde les corps comme constitués uniquement par l'espace, il est impossible de reconnaître qu'aucun d'eux forme un « tout » spécial, irréductible, un individu. Descartes, pour cette raison, rejetait même les atomes. En 1665 encore, Spinoza expose à Oldenburg la doctrine cartésienne[1] : la nature est un bloc homogène, indistinct, où les individus ne sont que des abstractions comme le seraient des portions quelconques d'étendue; tout est pièce dans une machine : la lymphe dans le corps humain, le corps humain dans la machine universelle. — Mais dès qu'on regarde le mouvement comme premier, dès qu'on voit dans les corps des faisceaux de mouvement plutôt que des morceaux d'espace, une définition mécanique de l'individu devient possible. Spinoza le définit par un rapport constant, spécial (*certa quædam ratio*) entre un certain nombre de mouvements. Quelques changements de vitesse ou de direction que ces mouvements subissent, séparément ou dans leur ensemble, l'individu subsiste, tant que le rapport qui les unit reste le même[2]. L'individu est essentiellement un tel rapport; il faut plutôt le comparer à un nombre qu'à une substance.

Spinoza, toutefois, ne renonce pas entièrement à la conception cartésienne. Par désir de ne rien perdre, il la juxtapose simplement à la sienne. A côté des indi-

1. Lett. 32.
2. Lemmes VI et VII et la Déf. qui précède le Lemme III.

vidus il garde des corps inorganisés, homogènes, conçus à la façon de Descartes[1]. Il fait de ces corps les éléments premiers de l'individu, dont la définition dès lors se complique. L'individu n'est pas seulement un rapport spécial entre certains mouvements, mais aussi entre certains éléments matériels. Que ces éléments augmentent, diminuent de volume, soient remplacés par d'autres, l'individu subsiste tant que le rapport qui les unit reste constant[2]. De tels corps inorganiques n'ont pas entre eux de distinction réelle; ils enveloppent tous un même attribut, l'étendue. C'est proprement à eux que s'applique la réduction nécessaire à la substance unique.

C'est même à eux seuls, peut-on affirmer, et cela est de conséquence grave dans le système. Comment, en effet, les individus, en tant que singuliers, pourront-ils se réduire à la Substance, fondement général des êtres? C'est un problème latent dans la philosophie de Spinoza. On le pressent dès les premières lignes de l'*Éthique*, mais il se pose maintenant d'une façon pressante, inéluctable, depuis que l'individu est clairement défini. Les êtres inorganiques sont des portions d'étendue homogène, mais l'individu est d'autre nature; il est un rapport, quelque chose d'aussi singulier, d'aussi immatériel qu'un nombre. Comme il échappe à l'attribut de l'étendue, la théorie de la substance reste devant lui sans application. Faudra-t-il donc s'arrêter devant

1. Voy. la note qui suit l'ax. 2.
2. Lemmes IV et V.

l'irréductible distinction des individus, renoncer à les ramener, par quelque autre tour, à l'unité[1]? C'est, dans le système, le moment d'une véritable crise. Spinoza en sort par une invention décisive, que lui inspirent certaines recherches scientifiques contemporaines.

Entre 1660 et 1675, une conception nouvelle de l'organisme humain tendait à se faire jour. Un opticien d'Amsterdam, Leeuwenhoeck, avait découvert, au microscope, que les globules du sang, où Malpighi ne voyait que des globules graisseux, étaient de petits organismes vivants, de vrais individus dans l'individu. L'étude de la génération, rendue d'actualité par le *De Generatione* du grand Harvey (Londres, 1651) et le livre posthume de Descartes *De la formation du fœtus* (Leyde, 1662), avait amené[2] la découverte d'autres individus microscopiques, les spermatozoaires. Swammerdam enfin, dans son *Histoire des Insectes* (Utrecht, 1669), généralisait ces observations et admettait que chaque organe d'un animal est une sorte d'animal lui-même, pouvant être composé à son tour d'organes semblables à lui. On trouve déjà dans les notes de Pascal (1662) l'annonce de cette conception à laquelle Leibnitz donnera son expression populaire dans un passage fameux de la Monadologie (1714). « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin

1. Contrairement aux vues de Descartes.

2. Autogr., p. 347. « Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps, des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes... »

plein de plantes et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, *chaque goutte de ces humeurs* est encore un tel jardin ou un tel étang. »

Spinoza, fort curieux d'anatomie [1], s'inspire de ces vues nouvelles, et, comme Leibnitz, les généralise, mais dans un autre sens. Il ne songe pas à poursuivre l'analyse de l'individu pour trouver l'organisation à l'infini de ses éléments, puisqu'il admet, au contraire, que les éléments premiers sont inorganiques. Mais il considère l'individu une fois formé comme membre d'un autre individu, membre lui-même d'un individu supérieur, ainsi de suite, jusqu'à embrasser, par voie de synthèse, l'Individu suprême, qui est la Nature entière. « La Nature est un seul individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons sans que l'Individu lui-même, dans sa totalité, reçoive aucun changement [2]. » Telle est l'idée nouvelle de la Nature-Individu, opposée à l'ancienne idée de la Nature-Substance.

On peut chercher le retentissement de l'invention

1. Voy. dans sa *Bibliothèque*, l'*Anatomie* de Riolan (1626), p. 139; — Bartholin (1651), p. 177; — de Stenon, p. 196; — les *Observations médicales* de Tulp (1672), p. 177; — le *De generatione* de Velthuysen (1657).

2. Lemme VI, sc. — Leibnitz se refusait de faire cette synthèse : « Il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, mais l'Univers ne peut pas être considéré comme un Animal, ou comme une Substance. » *Théod.*, § 195 (Leibnitz rapproche ainsi la théorie de l'unique Animal de la théorie de l'unique Substance). — « Comme un étang peut fort bien être plein de poissons, ou autres corps organiques, *quoiqu'il ne soit point lui-même un animal ou corps organique* mais seulement une masse qui les contient » (*Théod.*, Préf. — Gehr., p. 44). — Pascal, au contraire,

sur le système entier. Nul doute qu'il ne soit très grand. Les êtres vagues, généraux ou universels, — entités, êtres de raison ou d'imagination, — seront traqués avec plus de rigueur que jamais. Tout être réel, à la seule exception des éléments inorganiques, sera tenu, pour exister, d'être original, singulier. Dieu lui-même sera l'Individu total, mais un individu encore. Au lieu de trois seuls degrés d'existence, — modes, attributs, substance, — toute une échelle nouvelle s'offrira : éléments inorganiques, individus, individus d'individus, etc. L'ordre des idées suivra l'ordre des choses. La simple distinction des idées en adéquates et inadéquates ne suffira plus; à l'emboîtement des individus dans la nature devra correspondre un jeu complexe d'enveloppements des idées et, à leur suite, des passions. Les descriptions de la première « Éthique », c'est-à-dire du *Court Traité*, ne seront plus suffisantes. C'est le système entier qu'il faudra reprendre sur une trame plus riche.

De là vient la désharmonie que l'on sent confusément entre l'*Éthique* et les propositions sur la Substance qui l'ouvrent. Ces propositions représentent, en quelque sorte, un état plus ancien de pensée. Ce n'est pas dire qu'il y ait eu de changement réel dans la pensée de

avait adopté en matière religieuse une vue analogue à celle de Spinoza. Il considérait les chrétiens comme les organes vivants, les « membres pensants » d'un même individu, Jésus-Christ, et il voyait en cela tout le propre de la *morale chrétienne*. (Voy. dans la copie A la liasse « Morale chrétienne » qui est à peu près rassemblée dans l'éd. Brunschvicg 173-184.)

Spinoza, ni de progrès au sens propre. L'affirmation essentielle que le Tout est un et éternel n'est pas absolument liée à une théorie particulière. Au lieu de la conception néo-scolastique d'une substance unique d'où ruisselle le nombre infini des modes apparents, Spinoza aurait pu s'approprier la conception cartésienne d'un espace unique où tous les mouvements reviennent en un inévitable cercle, et à ces deux conceptions il en pouvait aussi substituer une autre, celle d'un animal unique, dont les éléments sont emportés dans un tourbillon perpétuel, sans que, lui-même, il évolue. C'étaient trois façons d'affirmer l'unité des choses et d'en nier le devenir; passer de l'une à l'autre n'était pas un changement réel. A supposer même que Spinoza eût rayé complètement la théorie de la Substance, il n'y eût pas eu là proprement un progrès, mais une pure substitution d'expressions.

Pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Pourquoi, à côté de la théorie de l'Individu, a-t-il laissé subsister la théorie de la Substance et même, si l'on tient compte des corps inorganiques, les vestiges d'une théorie intermédiaire que Descartes aurait inspirée? Il faut reconnaître là un trait de son tempérament intellectuel que nous avons déjà observé, l'hésitation infinie, qui retarde le choix, et une certaine avarice d'esprit, qui empêche de rien sacrifier. Le même trait se retrouve dans le détail. Avant de définir, par exemple, l'individu, par un rapport constant entre certains mouvements, Spinoza l'avait conçu grossièrement comme un agrégat matériel

qu'une pression extérieure empêche de se dissoudre[1]. Renoncera-t-il à cette première idée? D'aucune façon. Sa définition mettra les deux conceptions sur le même plan, sans choisir l'une, sans sacrifier l'autre : « Lorsqu'un certain nombre de corps sont ainsi pressés, qu'ils s'appuient les uns sur les autres, *ou* lorsqu'ils se communiquent leurs mouvements suivant un rapport déterminé, nous disons qu'ils constituent un individu[2]. » Cette indécision est constante dans l'*Éthique*, et c'est un défaut du système de n'être pas assez pur, trop composite, en un mot pas assez systématique encore.

1. Cf. *Entret. av. Tschirnhausen* (1675), Stein, p. 281 : *Putat oriri unionem corporum a pressione quadam.*

2. Déf. après l'ax. 2.

LIVRE II

2. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE.

Dans l'*Éthique*, le second livre est, par excellence, un morceau de connaisseurs, à entendre par là que la main de l'ouvrier y semble plus admirable que l'ouvrage lui-même. C'est un travail profond et confus de réflexion sur une formule à laquelle Spinoza était arrivé dès 1665[1]. « Il y a une puissance de penser infinie qui perçoit toute la nature ; l'âme humaine, c'est cette même pensée, en tant qu'elle perçoit une partie de la nature, le corps humain. » La formule est fouillée, pénétrée, poussée à bout ; elle est ensuite « essayée », ajustée à la fois à plusieurs systèmes d'idées. Cela donne un ensemble, malaisé, verrons-nous, à mettre entièrement d'accord, mais on y peut étudier du moins l'effort patient de la pensée spéculative, y prendre, en quelque sorte, une leçon de technique métaphysique.

1. Lett. 32, à Oldenburg.

I

L'âme perçoit le corps. En d'autres termes, au corps est unie la connaissance, l'idée du corps. Il faut, avec Descartes, poser cela en fait [1]. Mais ne peut-on remonter au delà? Quelle est la nature de ce rapport? A deux reprises, Spinoza essaie de l'approfondir. Le vice d'exposition à la fois et l'intérêt « technique » du début du second livre [2] est de présenter, sans choix, le résultat de ces deux tentatives.

Dans toute difficulté, le premier recours est à Dieu. La méthode propre dont Spinoza se vante [3] est de toujours remonter à la cause première. L'âme humaine n'étant qu'une partie de Dieu, nous ne devons pas dire : « l'âme perçoit le corps », mais : « Dieu, en tant qu'il constitue l'âme humaine, perçoit le corps humain [4]. » Mais le corps humain n'est, lui-même, sous un autre attribut, qu'une partie de Dieu. L'union de l'âme et du corps n'est ainsi qu'un épisode du parallélisme des attributs divins ; l'unité dernière se fait en la Substance.

Cette première solution ne contente pas l'esprit. Elle élargit le problème sans beaucoup l'éclaircir. Que la relation soit mise entre deux modes, — âme hu-

1. II. ax. 4.
2. Pr. 1 à 13.
3. II, 10, sc. 1.

maine, corps humain, — ou entre deux attributs, — Étendue et Pensée, — peu importe; c'est la nature même de cette relation qu'il s'agit de préciser. Faire appel à l'unité de la Substance n'est pas décisif; l'esprit veut remonter ici aux raisons pour lesquelles, justement, la Substance est une. Spinoza y remonte. Il y a pour lui un principe d'explication supérieur à la Substance même, c'est l'Entendement absolu. Il le réclame plusieurs fois. Pourquoi de la Substance, par exemple, les modes découlent-ils? Parce que d'une définition l'Entendement déduit certaines propriétés[2]. Qu'embrasse au juste la Substance? Elle embrasse exactement tout ce qu'un Entendement infini peut concevoir en elle[3]. L'Entendement domine la Substance. Spinoza était ainsi porté à réunir l'âme et le corps, non seulement en la Substance, mais pour l'Entendement absolu; plus clairement, à chercher entre eux par delà le lien métaphysique un lien logique, analytique, par delà l'identité de substance une identité absolue.

D'où la seconde solution. Le corps et l'idée du corps sont donnés dans le même acte de pensée, non pas comme deux termes, comme un seul. Il ne faudrait pas dire : « l'âme perçoit le corps », mais se servir d'un impersonnel : « il se perçoit un corps ». Dire : il y a telle

1. II, 11, cor.

2. I, 16, dém.

3. II, 7, sc. : Quicquid ab Infinito Intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet.

chose, ne suffit pas à poser l'existence de cette chose; il faudrait dire rigoureusement :

Il y a telle chose,
Il sait qu'il y a telle chose,
Il sait qu'il sait qu'il y a telle chose, etc.

En traduction grossière, par substantifs, « il » représente Dieu, « il sait » représente l'âme, « il sait qu'il sait » l'idée de l'âme, ainsi de suite. Tout objet, le corps humain par conséquent, est accompagné nécessairement de son « idée » ou de son âme. « Tout a une âme [1] » ; un « objet inanimé » est véritablement un non-sens dans les termes. Et l'âme, à son tour, se comporte comme un objet pour une idée supérieure. « Il y a une idée de l'âme qui est unie à l'âme absolument de la même façon que l'âme est unie au corps[2]. » Pour chaque objet donné, il y a ainsi une superposition d'âmes à l'infini [3]. L'identité du corps et de l'âme n'est qu'un moment de l'identité absolue qui embrasse tous les termes de cette série à l'infini. Elle peut s'exprimer ainsi : être et être conçu ne sont qu'une même chose. L'ordre des objets et l'ordre des idées ne sont pas parallèles, mais identiques[4].

1. II, 13, sc. : *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt* (Cf. III, 57, sc. .— Cf. Leibn., *Entret. av. Tschirnh.*, Stein, p. 282 : (*Putat*) *sensum quendam in omnibus esse rebus pro gradibus existendi.* — Les bêtes ont donc une âme (III, 57, sc.; — IV, 37, sc. *ad fin.*). — Les degrés dans les âmes correspondent aux degrés de perfection des corps.

2. II, 21.

3. Lettr. 66, à Tschirnhausen (1675) : Infinitæ ideæ, quibus unaquæque res exprimitur, unam Mentem constituere nequeunt, sed infinitas.

4. II, 7. Cette Proposition est absolument indépendante de la théorie de

Nous touchons ici à la racine même de la pensée de Spinoza : la réalité suprême est un Entendement, où les idées et les objets de ces idées se confondent[1].

Telles sont les deux solutions du problème de l'union de l'âme et du corps : l'une que nous désignerons du nom de substantialiste, qui rattache l'âme et le corps à deux attributs parallèles de la Substance divine, l'autre que nous appellerons intellectualiste, qui les identifie d'emblée au regard de l'Entendement absolu.

Ces deux solutions sont-elles compatibles? Aucunement. Selon la première, le corps et l'âme gardent chacun leur essence; selon la seconde, ils ont la même tous les deux. Précisons encore : c'est sur le terme même d'*essence* qu'il faut de toute force opter. En conception substantialiste, le corps et l'âme ont chacun pour essence d'être des modifications de deux attributs divins[2]. Leur essence n'implique d'aucune manière qu'ils existent réellement[3]. N'existeraient-ils pas, on se formerait d'eux une idée tout aussi vraie. L'existence ne leur ajoute rien; c'est un inutile surcroît. Tous les hommes peuvent périr sans que l'essence de l'homme en soit atteinte. Le mot essence est pris ici, en définitive, au sens clas-

la Substance. Elle s'appuie uniquement sur un axiome avec qui elle se confond (I, ax. 4).

1. II, 7, sc. : « C'est ce qui paraît avoir été aperçu par quelques Juifs, qui soutiennent que Dieu, l'Entendement de Dieu, et les choses qu'il conçoit ne font qu'un. »

2. II, 10, cor.

3. I, 24, sc.; — II, ax. 1.

sique d' « essence intelligible »; il exprime ce qu'il y a dans les êtres de commun, de général[1].

Dans l'autre conception, au contraire, l'essence n'exprime plus l'unité, sous un même attribut, de plusieurs êtres de même espèce, mais l'identité du corps et de l'âme d'un être singulier. Elle est spéciale à cet être. A vrai dire, le terme scolastique d'essence ne convient plus ici, à moins de créer, comme le fait Spinoza, le terme paradoxal, contradictoire, d'*essence particulière*. Mais l'essence particulière, si l'on emploie ce mot, ne doit plus avoir aucun des caractères de l'essence scolastique. Elle n'est plus indépendante de l'existence. Elle n'appartient, au contraire, qu'à des êtres réels, existant « en acte ». Sa définition est : ce sans quoi une chose ne peut exister, et qui n'existe pas si la chose n'existe pas[2]. Spinoza consacre un scolie à opposer cette définition à l'ancienne notion : ce sans quoi une chose ne peut être conçue[3]. Mon essence particulière est, en somme, mon individualité, réelle, inintelligible peut-être, mon moi. La conception intellectualiste peut aussi se nommer individualiste. Elle se soudera sans peine à la théorie de l'Individu.

Entre les deux acceptions d'un même terme, le choix était nécessaire. Spinoza, cependant, n'a pas fait le choix. Il met en axiome que l'essence de l'homme n'im-

1. Spinoza emploie dans le même sens les termes de nature, forme (II, 10) ; essence formelle (I, 17, sc. fin); veritas extra intellectum (I, 8, sc. 2).

2. II, Déf. 2.

3. II, 10, sc. 2.

plique pas l'existence de l'homme[1]; il met en définition, au contraire, que l'essence d'une chose ne peut pas exister sans que la chose existe[2]. Les premières propositions du second livre répètent la même contradiction[3]. Elles se rattachent tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux conceptions opposées[4], ou même à l'une et l'autre, à la fois, par pur rapprochement verbal[5], ou grâce à terme à double entente qui, pour passer de l'une à l'autre, sert comme de pivot[6]. Il en résulte, il le faut bien dire, une réelle confusion. On ne peut parler simplement de tendances divergentes. Le mode d'exposition qu'a choisi l'auteur ne laisse pas d'arrière-plan; tout est également

1. II, ax. 1.

2. II, Déf. 2.

3. II, 10, cor. : « L'essence de l'homme ne consiste qu'en certaines modifications des attributs de Dieu. » — II, 11 : « L'être de l'âme humaine consiste en l'idée d'une chose particulière existant en acte. »

4. A la première se rattachent les Proposit. 1 à 6, 8, 10, cor. de 11, 13 : à la seconde les Proposit. 7, cor. de 9, 11, 12. Il faut joindre au deuxième groupe la Proposit. 9 qui combat sur un point la théorie de l'unité substantielle. Cette théorie tendait, en effet, à confondre toutes les idées en l'idée unique de Dieu, pour faciliter ainsi la réduction de toute idée à la Substance (Pr. 3, 4, 3). La Proposit. 9 substitue à cette idée unique une série discrète et indéfinie d'idées. On peut comparer ce changement à la réforme mécanique dont il a été question, qui remplaçait le circuit unique de mouvements, par une suite linéaire, indéfinie, de mouvements. — L'idée unique de Dieu n'embrassera plus que les idées des objets qui n'existent pas (Pr. 8 et cor.).

5. II, 7, sc. : « *Sic etiam.* »

6. II, 11, dém. Le pivot est le terme d'*idée*. L'idée peut être prise en effet, soit comme une pure modification de l'attribut Pensée, soit comme analytiquement liée à l'existence d'un objet réel.

On doit observer que les propositions intellectualistes, restant dans l'individuel, se prêtent moins que les autres à des démonstrations.

affirmé. Il y a concurrence, collision d'éléments incompatibles, de double venue.

II

L'opposition s'étale dans le reste du livre. Le fondement métaphysique de la connaissance n'a pas été choisi. Il peut être ou le parallélisme de la Pensée et de l'Étendue, ou l'identité logique du corps et de l'âme d'un même individu. L'ambiguïté subsistera quand il va s'agir d'approfondir les connaissances mêmes, non certes dans le détail, mais pour trouver du moins par où nous atteignons l'idée de Dieu, c'est-à-dire le souverain bonheur. Deux solutions, d'inégal intérêt, vont être proposées, l'une ne faisant appel qu'à l'individu, l'autre faisant appel à la Substance.

Spinoza s'en tient d'abord à l'individu. Atteindre Dieu, atteindre même la moindre idée légitime paraît aussitôt d'une inouïe difficulté. Chaque individu est un composé d'individus, en d'autres termes, corps et âme ne faisant qu'un, son âme est un composé d'âmes [1]. Il n'a donc pas l'idée d'ensemble de lui-même, de son âme [2] ni de son

1. Pr. 15.
2. Pr. 23, 29.

corps[1]. Il n'a pas même l'idée complète d'aucune de ses parties, car cette partie est composée à son tour d'éléments individuels[2]. Pour trouver des idées pleines, simples, il faut reculer en deçà de l'individu premier. L'individu premier est un rapport spécial et constant entre certains mouvements élémentaires. Les seules idées complètes, bien que confuses, que j'aie, sont les idées de ces mouvements élémentaires, c'est-à-dire des affections du corps. Tout est là; rien autre n'est donné. Quelle que soit la connaissance à laquelle j'aspire, des objets extérieurs, de moi-même, ou de Dieu, il la faudra extraire ou composer de ceci seulement : l'idée d'une affection du corps.

Rude nécessité! Comment arriver, néanmoins, à la connaissance de Dieu? — car du reste je puis sans doute me passer. Le moyen de faire sortir la connaissance de Dieu de la simple idée d'une affection corporelle!

Pourra-t-on tirer parti de ce fait : l'affection n'est pas un mouvement spontané de mon corps, mais un choc transmis d'un corps voisin? L'idée de l'affection est, par suite, présentation d'un objet, perception. Je perçois des corps étrangers : y a-t-il moyen de trouver Dieu au fond de cette perception?

Non, apparemment. Il faudrait, pour cela, me représenter le corps étranger comme contenant autre chose que lui-même, comme enveloppant une essence intelligible, un attribut qui enveloppperait lui-même la Subs-

1. Pr. 19, 27.
2. Pr. 24.

tance. C'est une conception qui n'a que faire ici. La perception dont il s'agit fait connaître l'existence de l'objet, rien au delà[1].

Sans doute. Mais dans l'existence même, ne puis-je trouver Dieu? L'existence n'est pas donnée dans un éclair. Elle persévère, elle est continuation d'existence, durée. Or on convient, d'une bouche unanime, que cette continuation même est proprement la création divine, création immanente, qui n'est pas simple génération. Ne saisirai-je pas dans les choses ce Dieu, force intime qui les fait durer?

Non encore. Ce n'est pas l'existence des choses au sens métaphysique, ce n'est pas leur durée que me fait connaître la perception, mais seulement leur existence « en acte », c'est-à-dire leur simple présence[2]. Elle n'implique rien sur leur réalité même. Des objets peuvent m'être « présents » sans être réels. C'est le cas de l'imagination et de la mémoire; Spinoza en décrit le mécanisme, d'une façon trop brève, d'ailleurs, toute schématique[3]. Il ne met guère de différence entre la

1. Pr. 25.

2. Pr. 17.

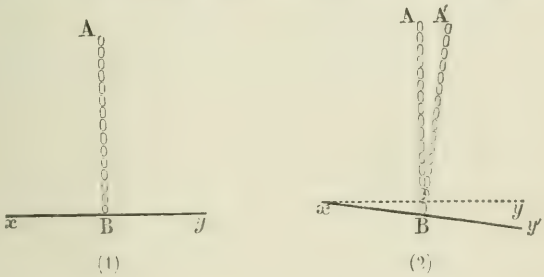
3. Voici comment on peut expliquer le corollaire, assez obscur, où Spinoza explique la possibilité de l'imagination (Pr. 17, cor.):

Soit AB un cours de parties fluides (esprits animaux), xy une surface molle (le cerveau). S'il se produit un choc en A, la réflexion des esprits animaux se fait en BA; la perception du corps qui a produit le choc a lieu en A. — Mais comme la surface xy est molle, le choc même l'a modifiée et lui a fait prendre une autre position, xy' par exemple. Dès lors, à un second choc, la réflexion des esprits animaux sera changée, elle se fera en BA' et la perception du corps aura lieu en A'. Ainsi la seconde perception

perception sensible et l'imagination; dans le *Traité de Théologie*, les deux termes sont même synonymes[1]. Perception, imagination, mémoire, ont de commun qu'elles enveloppent (*involvunt*) mais n'expliquent pas (*explicant*) la présence des choses extérieures. Le rideau des affections corporelles est impénétrable, sans épaisseur. Il est vain de chercher, derrière lui, Dieu ni quoi que ce soit.

Il faut me replier encore sur ce qui m'est seul donné, les idées des affections de mon corps; donnons-leur un nom, mes passions (*affectus*). Mais la tentative précé-

que nous avons d'un objet n'est déjà plus absolument la même que la première. Si la première est appelée « réelle », la seconde déjà doit être



appelée « imaginaire ». — Dès lors on comprend que le mouvement spontané des esprits animaux produise une perception imaginaire semblable, à condition qu'une première perception ait eu lieu. C'est en ce sens aussi qu'on peut dire que nos perceptions expriment bien plus la constitution de notre corps (les traces de notre cerveau) que la nature du corps perçu (Pr. 16, cor. 2).

Spinoza ne donne cette explication que pour « aussi bonne qu'une autre » (Pr. 17, sc.). On remarquera quelle différence il y a entre une telle explication purement abstraite et schématique, et celles de Descartes qui ont toujours pour base des observations physiologiques.

1. Ch. I et II.

dente m'a fait pressentir un nouveau moyen d'atteindre Dieu, le saisir au fond de l'existence d'une chose, dans l'acte même de création qui fait que cette existence persévère. Sans doute, je ne puis l'atteindre ainsi dans les choses extérieures, mais peut-être l'atteindrai-je en moi-même. La voie est tracée. Il faudrait montrer que le fond de mes passions est la force même par laquelle je persévère dans l'être, puis rattacher à Dieu la persévérance dans l'être, en essayant de la greffer sur son éternité. C'est à un Traité des passions que tout d'abord je serai conduit. Comment passer ensuite à l'éternité[1]? Spinoza pousse jusqu'au bout sa critique de notre connaissance. Dans deux propositions hardies[2], il nie que nous ayons la notion claire de la durée, pas plus en nous-mêmes que dans les choses. Mais la durée n'est que « l'existence conçue d'une façon abstraite, comme une forme de la quantité[3] »; ce n'est que l'image de l'existence : appel évident au dernier livre de l'« Éthique », où il apparaîtra que la vraie forme de l'existence est l'éternité. Spinoza s'y fera gloire d'avoir trouvé Dieu dans l'individuel, par une méthode bien préférable à celle qui recourt à la substance et au général[4]. Au point

1. A la définition classique de la durée : *duratio est continuitas existendi* (Burgersdijck. *Inst. nat.*, I, c. 27. cité par Freudenthal), Spinoza ajoute *indefinita* II, Def. 5). Durer sera, par définition, durer indéfiniment. — C'est un intermédiaire pour passer de la durée à l'éternité.

2. Pr. 30 et 31.

3. II, 45, sc. : *tanquam quædam quantitatis species.*

4. V, 36, sc. fin.

où nous en sommes, la théorie semble prête pour le merveilleux couronnement que lui donnera le cinquième livre.

III

Mais c'est alors que s'introduit une sorte de variante[1]. Prématurément, sans attendre la fin de l'Éthique, Dieu serait trouvé, et par une voie si facile que tout le reste ne semblerait plus que peine inutile.

Il suffit de renoncer à la conception de l'individu et de ramener la théorie de la Substance, avec son cortège : modes enveloppés, attributs parallèles. Dès lors, en effet, tout va de soi. Les corps sont les modes d'un seul attribut, l'Étendue. Il y a donc, par définition, quelque chose qui leur est commun à tous, qui se retrouve également dans leur ensemble et dans chacun d'eux; c'est l'Étendue elle-même. Il y correspond, par conséquent, en vertu du parallélisme des attributs, une idée qu'on pourra appeler, d'un terme cartésien détourné de son sens, une notion commune[2]. Une telle

1. Pr. 32-48.

2. Pr. 38 et cor. — Dans Descartes une « notion commune » est proprement un axiome, par exemple « on ne peut faire quelque chose de rien » (*Princ. de Ph.*, I, 48-50). Dans le premier livre de l'*Éthique*, Spinoza emploie encore ce terme au même sens que Descartes (I, 8, sc. 2).

idée, bien que tirée d'un corps particulier, n'aura rien de partiel; elle s'appliquera à l'attribut entier, elle sera complète en soi, *adéquate*. Et ce ne sera rien autre que l'idée même de Dieu, considéré sous un certain attribut[1]. Si vous éliminez l'individuel, le Tout, c'est-à-dire Dieu, s'impose trop évidemment.

Le difficile n'est pas ici d'atteindre l'idée de Dieu, mais de former correctement une seule idée adéquate. Il s'agit de séparer la notion commune des autres généralisations, des termes « transcendantaux », l'Être, la Chose, et des « universaux », l'Homme, le Chien, le Cheval, termes qui ne sont dus qu'à l'obscurcissement et à la confusion des images. C'est tout un traité de logique génétique que Spinoza reconnaît qu'il devrait écrire[2]. Il se borne à reprendre, en manière d'indication, sa théorie des trois modes de connaissance[3]. Mais cette théorie, qui avait sa pleine signification dans le *Court Traité*, un sens déjà moins précis dans le *De Emendatione*, devient ici assez obscure. Il s'agit moins des modes de connaissance que des moyens de former des notions universelles. Nous les formons, soit d'après une expérience vague ou des signes (premier genre),

1. Compliquons même les données. Mettons le Mouvement, par exemple, au même rang que l'Étendue. Qu'il ne soit plus question d'Attributs, mais seulement de « propriétés communes » des choses. Il ne se formera pas moins de chacune de ces propriétés une « notion commune », et de même que ces propriétés se trouvent unies dans le corps, les notions communes s'uniront entre elles, jusqu'à être embrassées par l'idée totale, l'idée de Dieu.

2. Pr. 40, sc. 1.

3. Pr. 40, sc. 2.

soit par les « notions communes » (second genre), soit « en allant de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (troisième genre). La place intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intuitive est occupée ici par la notion commune. La connaissance par notions communes semble s'opposer à la connaissance sensible en ce qu'elle serait active et non passive [1], à la connaissance intuitive en ce qu'elle saisirait les propriétés universelles, non l'essence même des objets [2]. Mais ce n'est pas clairement indiqué.

Spinoza, d'ailleurs, remplace bientôt le terme de « notion commune » par celui d' « idée vraie ». Il lui suffit alors de mettre en propositions le *De Emendatione*, en s'arrêtant parfois pour montrer qu'il répond aux objections classiques [3]. L'idée vraie enveloppe la certitude : il n'y a pas de règle de vérité plus claire qu'une idée vraie [4]. L'idée vraie nous est seule donnée : l'erreur n'a rien de réel, c'est une connaissance incomplète : par exemple, connaître mes actions sans en connaître les causes [5]. L'idée vraie enveloppe la nécessité et l'éternité : la notion de futurs contingents est une

1. Dans l'Entretien avec Tschirnhausen, elle est nommée *pragmativa* (Stein, p. 281).

2. Cf. V, 36, sc.

3. Pr. 43, sc.

4. Pr. 43 : *Veritas norma sui et falsi est.*

5. Pr. 43, sc.

notion tout imaginaire dont on voit aisément la genèse[1]. L'idée vraie, enfin, ou même l'idée d'un objet quelconque, enveloppe l'essence éternelle-infinie de Dieu. C'est la proposition essentielle, celle où finit par éclater la contradiction des deux méthodes suivies par l'auteur. Dans l'énoncé, il n'est question que de l'existence « en acte » de l'objet. La démonstration substitue à l'existence en acte, l'essence de l'objet, entendue au sens substantialiste, l'essence qui envelopperait un attribut divin. Comment l'existence en acte, c'est-à-dire la pure et simple présence d'une chose, peut-elle envelopper l'essence de cette chose, et, par delà l'essence, un attribut divin et la Substance même? La difficulté est insurmontable, Spinoza l'a montré plus haut. Il la sent; il propose en note une solution intermédiaire[2]. Dieu serait atteint à travers l'existence proprement dite des choses, à la condition d'entendre l'existence au sens de persévérance dans l'être. On ne peut s'en tenir là. Il faudra reconnaître, comme il le fera plus tard, qu'entendue en ce sens, l'existence n'est pas perçue dans les choses, mais seulement en nous. Je sens, en moi-même, mon éternité; je ne sens pas dans les choses la leur. On est ramené à la théorie précédente, avec laquelle le reste de l'*Éthique* est en continuité, et la série des propositions que nous venons d'examiner semble ainsi décidément un épisode inutile, une surcharge.

En façon d'appendice au second livre, et presque

1. Pr. 44, ses corollaires et son scolie.
2. Pr. 45, sc.

sans la forme géométrique, s'ajoute une brève théorie de la volonté, qui, sans se trouver nécessaire ici, « intéresse toutefois la vérité de la spéculation et la sagesse de la pratique[1] ». La voici d'un mot. La volonté se confond avec l'entendement. Une volition n'est autre chose qu'une idée : concevoir un triangle, et affirmer que ses trois angles sont égaux à deux droits, c'est une même chose. Encore faut-il prendre soin de distinguer les idées des images et des mots. L'on est habitué aux images des choses et ce sont les idées que l'on considère comme de pures fictions, fruits de la fantaisie. On les croit des figures muettes, tracées sur un tableau. On ne prend pas garde à leur réalité agissante. D'autre part, on croit opposer la volonté à la pensée, quand on oppose seulement les mots : *je veux*, *je décide*, à la pensée. Agir, c'est penser. — Pour défendre contre les objections diverses des cartésiens l'identité de la volonté et de l'entendement, Spinoza retrouve un moment la verve courte et pressante des *Cogitata*. — La volonté s'étend-elle plus loin que l'entendement? La volonté s'étend plus loin que les idées claires et distinctes, mais non que toutes les idées. Nous pouvons sentir, l'une après l'autre, une infinité de choses : celles que nous ne pouvons pas sentir, nous ne les atteignons par aucune volition. — Pouvons-nous suspendre notre jugement? Non, suspendre son jugement, c'est simplement ne pas percevoir d'une façon adéquate. C'est affaire de perception, non de volonté. Il est impossible de percevoir sans affirmer ; en rêve, nous sommes cer-

tains, nous ne doutons que si nous rêvons que nous rêvons. Nous affirmerions sans hésitation l'existence d'un cheval ailé, si aucune autre perception ne s'y opposait. — Faut-il même puissance pour affirmer le faux que le vrai? Non, affirmer le faux est un état négatif de l'âme, affirmer le vrai un état positif. — Que fera l'âne de Buridan? Vous supposez qu'il n'a que faim et soif, et absolument aucune raison de choisir? Eh bien, il mourra de soif et de faim! Pourquoi non? Ce ne sera pas un homme, mais un âne, ou, si vous voulez, il sera comme un homme qui se pend, comme un enfant, comme un fou.

Tel est, en son ensemble, ce second livre, si complexe, si sommaire. Il marque dans le système une sorte de revirement, ou de crise. On le dirait composé de deux rédactions concurrentes qui tantôt se pénètrent, tantôt se succèdent. On l'imaginerait imprimé, comme l'Hexateuque de Lenormant, sur deux encres de couleur diverse. C'est ainsi, peut-être, qu'on entrerait le mieux dans sa structure intime, qu'on assisterait presque à sa composition, au travail minutieux et double de l'auteur, à ses efforts, à ses angoisses spéculatives, à la joie de ses inventions. On pourrait suivre dans le détail la lutte et le heurt des deux tendances irréductibles de son

1. Pr. 48, 49 et sc.

esprit, le puissant besoin d'unité qui lui a fait forger la théorie de l'unique Substance, et le sentiment profond de l'individu, qui le ramène toujours à ce qu'il y a de singulier dans la personne humaine. Et si, la lecture achevée, l'on n'en voulait retenir que l'essentiel, c'est au morceau qui forme le cœur du livre qu'on reviendrait sans doute[1], à ce fragment mémorable où l'analyse la plus sévère de nos ignorances laisse intact en nous le fondement de la vie éternelle.

1. Pr. 14 à 32.

LIVRE III

LES PASSIONS.

Les deux livres des Passions (livres III et IV) forment une moitié de l'*Éthique*. C'était pour les lecteurs de 1677 la moitié la plus importante. Les éditeurs insistent sur elle seule dans leur préface, et l'ouvrage entier a pris de ces deux livres le nom d'« Éthique ». Spinoza invite à considérer en soi la doctrine qu'ils présentent, même si l'on n'y ajoute pas le complément du cinquième livre sur l'éternité de l'âme[1].

I

Le mot « Éthique » jusqu'à la fin du XVIIe siècle désigne d'ordinaire un traité des passions. On peut prendre pour type les *Passions de l'âme* de Descartes. Aucun développement sur la moralité, l'obligation, la conscience morale. La distinction n'était pas faite entre la morale et ce que nous appelons la psy-

1. V, 41.

chologie, non plus qu'entre la psychologie et la physiologie. Le progrès accompli sur l'École avait été de renoncer à l'éternelle division de l'éthique : la béatitude pour fin, les vertus pour moyens. On déclarait que « c'est le bon et le mauvais usage des passions qui fait tout le bonheur ou le malheur de la vie[1] ». L'étude des passions avait remplacé l'étude des vertus. Le bon goût était de faire plus de cas de la « Rhétorique » d'Aristote et de ses naïves descriptions que de l' « Éthique à Nicomaque[2] ». Il s'agissait d'expliquer la nature des passions, leurs causes, leurs effets, d'en déterminer l'usage, d'en chercher les remèdes. Les connaître, c'était déjà les vaincre. « Maintenant que nous les connaissons toutes, dit Descartes, nous avons moins sujet de les craindre[3]. » Il nous reste ainsi toute une littérature pleine d'observations fraîches et d'analyses délicates : le *Tableau des Passions humaines* de Coëffeteau (1615, 1624), les *Caractères des Passions* de La Chambre (4 vol. in-4°, de 1640 à 1662), l'*Usage des Passions* de Senault (1641), les *Passions de l'âme* de Descartes (1650)[4]. Spinoza se rattache à cette tradition. Il déclare lui-même qu'il doit beaucoup à ses

1. *Pass. de l'âme*, III, art. 211.

2. La Chambre, *Caractères des passions*, I, Avis au lecteur, vers la fin. — Descartes, *Pass. de l'âme*, III, art. 212.

3. Spinoza possédait la *Rhétorique* d'Aristote (Inventaire, p. 157).

4. Voy. encore un περιπαθῶν publié en 1593 par David Hoeschelius et faussement attribué par lui à Andronicos de Rhodes. — Le *De theologia gentili et physiologia christiana* de Gehr. J. Vossius (1641, 2 vol.) contient aussi une théorie des passions.

prédécesseurs[1]. Que doit-il aux deux principaux d'entre eux, La Chambre et Descartes?

La Chambre, médecin de Mgr le Chancelier[2], est un habile écrivain. Il eut, le premier, le dessein de souder la morale et la médecine. « Il faut, dit-il, que la médecine et la philosophie morale se secourent l'une l'autre[3]. » A tous les caractères moraux d'une passion il prétend faire correspondre des caractères corporels et par le mouvement du dehors connaître ce qu'il y a au dedans. « L'entendement ne saurait agir si secrètement, dit-il, que les sens ne s'en aperçoivent[4] ». Son triomphe est la description des signes extérieurs des passions. Malgré la gêne d'un style oratoire à la fois pompeux et précieux à la Balzac, il arrive à décrire, à rendre concret ce qu'il y a de plus insaisissable, l'*air*, par exemple, d'une personne. Pour étudier l'amour, il décrira à merveille tout ce qu'on observe dans un homme amoureux. L'explication proprement physiologique reste, il est vrai, assez vague : « Il n'y a que le sang le plus doux et le plus pur qui s'agite ordinairement dans l'amour et qui cause cette chaleur douce et vaporeuse qui se répand dans tout le corps[5]. » Pour

1. III, Praef. : *Non defuerunt viri præstantissimi quorum labori et industriæ nos multum debere fatemur, qui de recta vivendi ratione præclara multa scripserunt.*

2. Séguier. — Voy. sur La Chambre, Kerviler, *Le Chancelier Pierre Séguier*, 2e édit., 1875.

3. *Les caractères des passions*, tome I (1640). Avis au lecteur, vers la fin.

4. Tome I, p. 2.

5. P. 77.

toute la partie d'explication il existait dans l'École une théorie complète des passions. Le médecin peut l'adopter, en laissant la chicane. Les passions sont les mouvements divers d'une puissance obscure, l'appétit[1]. La joie est une effusion de l'appétit, l'amour un mouvement d'union, le désir, la hardiesse des élancements, l'espérance, la constance des *roidissements*, la colère une agitation turbulente. La Chambre se passerait de bon cœur de la volonté ou appétit intellectuel. Il n'y voit que la doublure de l'appétit proprement dit. « La volonté, dit-il, aime, hait, se réjouit, s'attriste, craint, espère de la même façon que l'appétit[2]. » Il donne peu d'importance à ce qui est dans la passion proprement mental, c'est-à-dire aux jugements qu'elle implique; il n'est pas intellectualiste et aime à le montrer[3]. Il voit l'âme en médecin, de façon toute matérielle; il se représente toute affection de l'âme par l'image vague d'un flot ou d'un paquet de sang.

Son principal mérite est d'avoir dégagé et maintenu contre l'École la notion curieuse de mouvements de l'appétit, c'est-à-dire de mouvements « qui ne demandent ni succession de temps, ni changement de lieu, qui se font en un moment et en un même endroit et ne sortent point de la puissance où ils se forment[4] », — notion

1. Qui peut se diviser en appétit concupiscible et appétit irascible.

2. Tome I, Avis au lecteur.

3. Par exemple tome I, p. 48 : « L'union qui se fait par l'appétit est plus parfaite que celle qui se fait par la connaissance. »

4. Tome I, p. 58-59. — Voy. aussi dans l'*Art de connaître les hommes*.

bâtarde d'où sortira pourtant comme d'un germe la conception du devenir intérieur. Avec La Chambre cette notion entre dans la tradition philosophique. Descartes la gardera en changeant seulement le terme de *motus* par celui de *commotio* pour marquer qu'on ne peut isoler l'appétit et qu'il s'agit bien de l'âme tout entière. Spinoza lui-même, bien que porté à immobiliser l'esprit, maintiendra que la joie n'est pas une possession, que la tristesse n'est pas une privation, mais qu'elles sont l'une et l'autre des passages, des altérations, *transitiones, mentis mutationes*[1].

Dans les *Passions de l'âme,* Descartes reprend avec maîtrise la tentative médicale de La Chambre. Au lieu de simples descriptions il fait, sur le pouls par exemple dans les diverses passions[2], des expériences précises transformées aussitôt en hypothèses. Les ressorts les plus ingénieux sont imaginés, avec une incroyable fécondité d'invention. Ils se ramènent pourtant à l'unité. Au lieu de faire venir la tendresse du cœur, la colère du foie, l'envie de la rate, Descartes rapporte tout au système nerveux. Passions, mémoire, imagination, attention, effort musculaire ne sont produits que par l'action des nerfs et par le pouvoir singulier du vent très subtil qu'on nomme les esprits animaux, qui peuvent reproduire, *singer* chacune des

(1re partie, 1659) tout un chapitre consacré aux mouvements de l'âme (liv. I, ch. 3).

1. *Eth.*, III, App. 3, explicat.; — III, 11, sc.

2. *Pass. de l'âme*, art. 97 et suiv.

actions des nerfs. Toutes les puissances du corps se trouvent centralisées dans un organe, le cerveau, dans une glande de cet organe, la glande pinéale.

Ce système neuf et simple fait tomber les explications de l'École. Ouvertement Descartes les dédaigne. De même que le corps, il simplifie largement l'esprit. Il n'y a pas lieu d'opposer les appétits aux volontés, l'âme sensitive à l'âme raisonnable. « La même qui est sensitive est raisonnable et tous ses appétits sont des volontés[1]. » L'âme est une. Pourquoi la partager entre les deux seules facultés de désirer et de se fâcher? N'a-t-elle pas encore la faculté d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre? A la vérité, si l'on va au fond des passions, ce n'est pas une tendance obscure, un appétit qu'on rencontrera, c'est une représentation, une idée. Descartes se retrouve avec les stoïciens contre Aristote pour faire naître les passions de l'opinion, par le même désir qu'il a de les mettre au pouvoir de l'âme. Il ne faut pas dire, comme Aristote, que les passions altèrent les jugements, il faut dire qu'elles sont elles-mêmes des jugements confus. La tristesse et la joie se réduisent à des idées plus ou moins obscures. Toute l'utilité des passions est de faire subsister en l'âme les pensées qu'il est bon qu'elle conserve, tout leur danger de les faire subsister trop longtemps ou d'occuper l'âme d'idées insignifiantes[2]. Il n'y a en l'âme que pensées; tout le reste est puissance occulte, sans réalité.

1. Art. 47.
2. Art. 74.

Pour expliquer toutefois les combats intérieurs dont on a conscience dans la passion, Descartes suppose une action du corps sur l'âme, réciproque de l'action de l'âme sur le corps. Tout ce qui est passion dans l'âme doit être action dans un autre sujet, c'est-à-dire dans le corps. Le combat n'est pas entre deux puissances de l'âme, raison et passions, mais entre la fôrce de l'âme et la force du corps. Pour que l'analyse soit complète il faut donc reconnaître un autre élément dans la passion que la pensée : un ébranlement ou changement *commotio*, causé, entretenu et fortifié par quelque mouvement des nerfs[1].

II

De la doctrine de Descartes Spinoza retient l'essentiel, la réduction de la passion à un état intellectuel, mais il sacrifie le reste, l'hypothèse physiologique et l'action du corps sur l'esprit. L'hypothèse physiologique ne lui semble pas fondée; la glande pinéale n'est pas placée dans le cerveau de façon à recevoir facilement tant d'impulsions diverses et « tous les nerfs n'aboutissent même pas aux ventricules du cerveau[2] ». Il se désintéresse aussi bien des recherches sur l'expression des passions, tremblements, pâleur, sanglots, rire,

1. Art. 27-29, cité par Spinoza, *Eth.*, V, Præf.

2. *Eth.*, V, Præf. — *Non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protenduntur.*

autres signes corporels[1], et de tout ce qui se rapporte spécialement à la médecine[2]. Quant à l'action du corps sur l'esprit, elle lui répugnait déjà dans le *Court Traité*, où il enseignait contre Descartes que les passions ne viennent pas du corps ni de ses mouvements, tout au plus du corps en tant que représenté dans l'esprit, toujours en somme d'une idée[3]. Maintenant il déclare hautement que l'action du corps sur l'esprit est une hypothèse plus occulte qu'aucune de celles dont Descartes s'est passé[4] et tout autant que l'action de l'esprit sur le corps. Le corps et l'esprit n'entretiennent pas de relations entre eux : il faut les considérer ou comme identiques ou comme indépendants. Si on les distingue, le corps doit s'expliquer par le corps, l'esprit par l'esprit.

C'est donc dans l'esprit seul que seront étudiées la naissance et la croissance des passions. La part de construction métaphysique et d'invention en sera diminuée, la part d'observation accrue. Spinoza aura moins que Descartes l'esprit d'hypothèse, mais il aura un sens plus fin de la délicatesse des analyses intérieures.

Sans la bien dégager, Descartes avait appliqué l'excellente méthode de comparer plutôt différentes passions chez la même personne qu'une même passion chez des personnes différentes, méthode qui per-

1. III, 59, sc., fin.
2. Voy. Præf. : ... *hoc enim ad medicinam spectat.*
3. *Court Traité*, II° part., ch. 19, fin.
4. *Eth.*, V, Præf. — III, Pr. 2, sc.

met de suivre les transformations des passions, de chercher si certaines d'entre elles ne sont pas l'étoffe des autres. Spinoza montre à la suite de Descartes qu'un grand nombre de passions sont les aspects divers d'une seule passion fondamentale. Son classement, il est vrai, n'est qu'ébauché, mais il n'y donne pas lui-même grande importance[1]. Il tire meilleur parti dans le même sens d'une observation singulière de Descartes. En lisant des romans et en assistant à des spectacles, Descartes avait admiré que nous pussions éprouver des émotions pénibles tout en gardant plus intérieurement une émotion tout autre, le plaisir intellectuel de les sentir exciter. De même encore, dit-il, un homme peut perdre sa femme qu'il ne voudrait pas voir ressusciter et cependant l'appareil des funérailles, la privation d'une conversation habituelle, quelques restes d'amour ou de piété peuvent lui tirer de bonne foi des larmes[2]. Ainsi des émotions sincères et opposées peuvent se disposer dans un même esprit à des plans différents; il s'agit seulement de savoir quelle est l'*émotion intérieure*. La règle de Descartes est de faire justement qu'au-dessous de l'agitation même des passions particulières, la paix intérieure reste une disposition constante, comme une note musicale continuelle-

1. Il rapporte indifféremment le regret à la tristesse ou au désir (III, App. 32, Expl., et 27). Il fait de la miséricorde une forme de l'amour (App. 24), et de la pitié une forme de la tristesse (App. 18), et cependant la miséricorde n'est que la manifestation extérieure de la pitié (App. 18, Explic.).

2. *Pass. de l'âme*, art. 147.

ment tenue[1]. Une telle conception convenait à la méthode de Spinoza d'aller à l'intérieur des choses. Il se plaît à montrer que deux passions que l'École oppose, la pitié et l'envie par exemple, peuvent manifester une même tendance profonde, la tendance à la sympathie, de même que rire et pleurer chez les enfants expriment la même impulsion à faire ce qu'ils voient faire[2]. De même encore il n'y a pas de crainte sans espérance, pas d'espérance sans crainte[3]; l'émulation et l'envie sont jointes malgré leur différence; l'orgueil et l'humilité ont un fond commun : l'ignorance[4]; le repentir ou le contentement de soi révèlent surtout le fond de sentiments moraux qu'on a reçu de son éducation première[5]. En allant toujours plus profond, on rencontrera à la fin ce qui est pour Spinoza le fond dernier de l'âme, le désir.

Entre Descartes et Spinoza la différence est d'une observation isolée à une méthode suivie. Par cette méthode plus de nuances sont perçues dans l'esprit, plus de plans s'y disposent. Si la passion est, comme le veut Descartes, une idée qui persiste, l'idée doit être aussi une passion qui naît. Il ne faut pas imaginer les idées comme incolores ou peintes sur la toile; chacune d'elles a une coloration fuyante d'émotion. Les distinctions des scolastiques sont moins à rejeter qu'à fondre

1. Art. 148.
2. II, 32, sc.
3. App. 13, explic.
4. IV, 55.
5. App. 27, explic.

ensemble dans la continuité de l'esprit. Il faut dire sans doute, avec Descartes, que l'âme est une, qu'elle agit et pâtit par le même principe[1], mais on peut parler, malgré Descartes, d'une lutte dans l'âme même entre la raison et les passions, à condition de voir par quels degrés la raison se fait passion pour vaincre les passions. On peut parler de la puissance propre en l'âme de l'entendement, mais ici surtout, dans la question de la liberté intérieure, il faut sentir la complexité des choses mentales. On ne peut admettre, comme les premiers stoïciens, que nous ayons un pouvoir immédiat sur nos passions, ni comme Plutarque, suivi par Descartes, que nous disposions sur elles d'une sorte de dressage[2]. Nous ne sommes pas plus maîtres de nos passions que de nos rêves[3]. La passion a une vie propre; la vie de raison et d'amour est plus intérieure et tout autre. La passion est comme un être dans l'être. Elle n'est pas en moi mais autour de moi, véritable être artificiel créé non dans mon âme, mais entre mon âme et les objets de ma passion[4]. On sent dans Descartes la jouissance large de l'homme qui fait corps avec ses passions; dans Spinoza, au contraire, le sentiment plus fin de ce qu'il y a de tristement extérieur

1. V, 4, sc.

2. Voy. la fable des deux chiens (Esope, f. 92 et 394); dans Plutarque, *De liber. educ.* et *Apopht. laced.*: dans Descartes, *Pass. de l'âme*, art. 50 (renouvelée), et dans Spinoza. *Eth.*, V, Præf. — (Cf. La Fontaine, *Fable*, VIII, 24.)

3. III, 2, sc.

4. III, 3, sc.

à nous-mêmes dans la passion qui nous emporte.

Mais l'apport nouveau et capital de Spinoza est la théorie du désir. On avait cherché avant lui un fond commun aux passions, Descartes l'admiration, La Rochefoucauld l'amour-propre. Mais l'admiration n'est pas une passion, c'est une nuance particulière que peut prendre toute passion quand elle est nouvelle et qu'on ne lui a pas encore imaginé de cause[1]. L'amour-propre peut être accepté, mais à condition de ne pas l'entendre avec malveillance comme font les misanthropes, mais de voir en lui la tendance invincible de la personne à persévérer dans l'existence. Cette tendance, Spinoza l'appelle le désir. Nous avons montré qu'elle devait être au centre de sa doctrine et donner le premier fondement à l'éternité de l'âme. Elle n'était pas encore dégagée dans le *Court Traité* : Spinoza n'y reconnaissait pas un désir, mais des désirs particuliers, de même qu'il ne reconnaissait pas une volonté, mais des volitions[2]. Exemple d'une exigence logique du système qui conduit à une analyse plus fine de la réalité.

Le désir est l'essence même de la personne, non son essence intelligible, mais son essence *donnée, actuelle*[3], la racine de son individualité. Ce qui tend à subsister, c'est l'individuel de nous-mêmes. Le désir n'exprime

1. III, 52, sc. — Cf. III, 2, sc. : « Les hommes ignorant la véritable cause d'une action en sont réduits à l'admirer. »

2. *Court Traité*, II, ch. 17 : « Le désir pris en général n'est rien de réel, il est abstrait de tel ou tel désir particulier. »

3. III, 7 dém., — *data sive actualis essentia.*

pas en nous l'effort de la Nature universelle, il exprime l'effort de notre nature propre. Si on le prend dans l'âme seule il est volonté, si on le prend dans l'âme et le corps il est appétit[1], en soi il n'est que l'idée spéciale qui constitue notre âme, en tant que cette idée persiste. — Le désir enveloppe une durée indéfinie. Comment la dissolution du corps l'atteindrait-elle? Une idée ne peut être détruite que par une idée, non par l'abolition de l'objet auquel elle se rapporte[2]. Le désir dépasse la mort de la même façon que le souvenir subsiste après qu'est aboli l'objet même dont nous nous souvenons. — Le désir enfin crée l'échelle des biens. Le bien c'est ce que nous désirons[3]. Chaque homme a une nature donnée : voilà qui est primitif. Il se forme pour lui-même un exemplaire idéal de cette nature et ce qui se rapporte[4] ou non à cet exemplaire, il l'appelle bien ou mal. Le bien est, à l'origine, spécial à chacun ; le bonheur est essentiellement singulier. Suivre sa nature propre est en quoi consiste toute la vertu[5]. C'est pour l'individu un droit imprescriptible, un droit naturel et sacré, le plus sûr fondement, au reste, de toute morale sociale[6].

La théorie du désir est dans les derniers écrits de Spinoza la théorie dominatrice ; il la reprendra dans le *Traité*

1. III, 9, sc.
2. III, 11, sc.
3. III, 9, sc. ; — III, 39, sc.
4. *Ibid.* et III, 57, sc.
5. IV, 18, sc. ; — Déf. 8.
6. IV, 37, sc. 2.

de Politique. Par elle, à côté de l'explication cartésienne des passions il semble laisser une place à l'explication scolastique, puisque le désir peut être appelé « l'appétit avec la conscience de lui-même [1] ». Plus justement, c'est de la conception stoïcienne de la « nature propre » qu'on doit rapprocher sa théorie : ce serait dans Grotius et dans une inspiration stoïcienne plus profonde que chez Descartes qu'il en faudrait chercher l'origine. Quoi qu'il en soit, le fait d'admettre plusieurs explications, le souci de n'en sacrifier aucune, où nous avons vu un défaut dans les parties de construction pure, font ici la grande valeur de la méthode en une matière où l'analyse ne peut risquer d'être trop riche. — De même qu'aux stoïciens, aux scolastiques et à Descartes, Spinoza prend l'essentiel aux écrivains récents qui parlaient de *mouvements de l'âme*. Il tire d'eux sa conception de la joie et de la tristesse : la passion ne persévère pas semblable à elle-même, elle est instable, changeante, elle a des hauts, des bas, qui se marquent dans une partie du corps par une titillation agréable ou au contraire une douleur, dans l'ensemble du corps par un sentiment général de bien-être joyeux (*hilaritas*) ou d'abattement : c'est ce qu'on appelle de façon générale la joie ou la tristesse [2]. — Par un tel soin de ne rien perdre d'essentiel de la tradition philosophique, Spinoza parvient le premier à donner une analyse entière de la passion, en en distinguant les trois éléments fondamen-

1. *Appetitus cum ejusdem conscientia*, III. 9, 11.
2. III. 11, sc.

taux : le désir durable, les états intellectuels qui l'alimentent, l'émotion agréable ou pénible qui le colore.

III

Suivons à partir de là le développement d'une passion, de l'amour par exemple. Ce qui sera dit de l'amour pourrait se dire de la haine en faisant la transposition. Sous la sécheresse des énoncés et la prolixité des démonstrations il faut sentir la délicatesse de l'analyse.

Toute passion se nourrit d'images. Le début de l'amour est une merveilleuse précipitation de pensées. On a l'image constante et vive de la personne que l'on aime, de mille circonstances qui l'entourent, de mille scènes où elle figure. Un monde factice se crée où l'on vivra désormais [1]. L'amour ne s'attache pas à une seule image, il se diffuse ; comme la dévotion, il a besoin d'objets symboliques. L'homme passionné rapporte tout à sa passion. Un rapprochement accidentel, une ressemblance puérile ont un sens pour lui [2]. Là se trouve l'explication des étranges sympathies qu'il éprouve, sans qu'il faille recourir aux explications physiques de Descartes [3]. Les choses perdent pour lui leur indifférence, chacune d'elles le blesse ou le fait jouir, et, comme le

1. III, 12, 13, et sc.

2. III, 15, 16.

3. III, 15, sc. — Cf. Descartes, *Pr. de la Phil.*, IV, 187. — Le mot de *sympathie* avait été récemment créé pour désigner des faits réputés occultes qui, surtout depuis Bacon, préoccupaient les esprits.

mêmes peuvent lui sembler tour à tour favorables et funestes, son âme est véritablement ballottée [1]. Il a en outre la triste manie de se représenter grossièrement le futur; des images contraires lui apparaissent comme également possibles; l'espérance et la crainte, toujours unies, entrent dans son âme dont la fluctuation augmente [2]. Une contagion existe enfin entre lui et la personne qu'il aime. Il prend ses passions, il lui transmet les siennes et le lot de chacun se grossit de celui de l'autre [3]. — Après les causes qui ont peu à peu enflé la passion viendront celles qui vont la transformer. Le souci d'abord de l'opinion. L'idée vague d'être loué ou blâmé se mêle à la passion. Les hommes passionnés ne vivent pas uniquement dans leur passion [4]. Ils se regardent les uns les autres et, chose étrange, ils veulent se ressembler. Ils ont un féroce sentiment de communauté. Si l'un d'eux se complaît à la possession d'un objet dont lui seul peut jouir, les autres feront effort pour qu'il ne le possède plus [5]. La même exigence s'applique à la personne aimée. On la veut semblable à soi, la moindre différence choque et fait souffrir. Vous voulez que toutes ses pensées se rapportent à vous, et si vous apercevez qu'un autre y ait une part, une double passion se met à vous empoisonner, l'envie pour le rival et la haine pour la personne que l'on aimait, haine que les plus sales

1. III, 17 et sc.
2. III, 18 et scolies.
3. III, 21.
4. III, 29.
5. III, 32.

imaginations nourrissent. C'est la funèbre jalousie où s'achève la destinée banale des amants [1].

Certaines propositions de Spinoza ressemblent aux « maximes » en vogue alors dans la littérature moraliste. Quelques maximes sur l'amour ont une véritable finesse : « Celui qui se souvient d'un objet qui une fois l'a charmé désire le posséder encore *et avec les mêmes circonstances.* » — « Quand on imagine être aimé d'une personne et *qu'on croit ne lui avoir donné aucun sujet d'amour*, on est porté soi-même à l'aimer. » — Mais le plus souvent toute subtilité est bannie. Ce sont des vérités simples, des théorèmes qu'on pourrait saturer d'expériences particulières, mais qui restent énoncés nûment. Voyez les théorèmes qui se rapportent à la haine. — La haine s'accroît de tout l'amour aboli [2]. — La pitié l'entrave [3]. — Celui qui a quelque objet de haine s'efforcera de lui faire du mal, mais tant seulement qu'il ne craindra pas de sa part un mal plus grand [4]. — Celui qui s'imagine qu'une personne qui lui était indifférente a été poussée par la haine à lui causer un certain mal, s'efforcera incontinent de lui causer ce même mal [5]. — Les haines de nations ne sont possibles que grâce à des *mots* [6], parce qu'on désigne une collection d'individus sous un même nom : Anglais,

1. III, 35 et sc.
2. III, 38.
3. III, 27, cor. 2.
4. III, 39.
5. III, 40, cor. 2.
6. III, 46.

Juif. — La joie que donne la haine n'est jamais pure [1]. — La haine s'augmente quand elle est réciproque, mais elle peut être vaincue par l'amour. Vaincue par l'amour, elle devient de l'amour et cet amour est plus grand que s'il n'eût pas été précédé de la haine [2]. — On sent une passion largement comprise, par les grands traits et vue à plein.

Mais Spinoza ne veut pas s'arrêter à ces analyses. Il suffit que l'essentiel soit retenu. La caractéristique des passions est une certaine manie de rechercher des causes. Si nous avons de la joie, nous voulons lui trouver une cause spéciale. Il nous répugne de la rattacher à la trame universelle des causes : cette pensée suffirait à la dissiper [3]. Toute passion est superstitieuse. Elle attribue à certains objets ou à certaines personnes le privilège de distribuer joie et tristesse. Il faut un effort rebutant de réflexion pour comprendre que l'unique cause de nos passions c'est nous-mêmes, que nos passions ne suivent pas les variations des choses mais nos propres variations [4]. Reste à chercher si cette pensée doit nous attrister et nous humilier ou assurer au contraire notre paix intérieure [5]. Qu'il suffise de savoir maintenant qu'une passion révèle seulement la nature propre d'un individu. Dans la passion tous les cas sont entièrement nouveaux.

1. III, 47.
2. III, pr. 43, 44. — Spinoza démontre, avec trop de sérieux peut-être, que ce n'est pas une méthode à suivre pour arriver à l'amour (III, 44, sc.).
3. III, 49.
4. III, 50 et sc.
5. III, 51, sc.

La même passion diffère suivant l'objet : l'amour n'est pas le même pour une femme, pour un enfant, pour telle femme[1]; elle diffère surtout suivant les sujets. Elle révèle l'essence irréductible, singulière de l'individu, sa personnalité absolument unique[2]. La passion, le bonheur, la vertu, autant de choses purement individuelles, autant de mots qui n'ont de sens que pour l'individu[3].

Le troisième livre se termine par des définitions de passions[4]; c'est la partie la plus faible. Ces définitions sont abstraites, sèches, elles taillent arbitrairement des types de passions trop simples. Bien qu'il s'en défende[5], l'auteur y explique plutôt la signification des mots que la nature des choses. La définition générale des passions n'est guère qu'une ingénieuse combinaison de termes. Les deux défauts spéciaux du livre ressortent ici davantage, la discontinuité des propositions et la crainte d'aller au détail. Ce qui est de trop dans le *Traité de Politique* est en défaut ici. On garde l'impression d'un plan très riche auquel manque le prix que donne l'exécution.

1. III, 56, sc.
2. III, 57.
3. IV, Def. 8; — 18, sc.
4. Appendice.
5. App. 20, explic.

LIVRE IV

LE STOÏCISME.

Spinoza dans le troisième livre n'a pas voulu traiter des passions pour elles-mêmes. Il indique certains éléments essentiels dont il faudrait tenir compte dans une théorie complète des passions, la *satiété*, par exemple, qui, pour dissoudre l'amour, est aussi sûre que la jalousie[1]. L'étude qu'il a faite des passions reste subordonnée à la détermination morale du pouvoir dont nous disposons sur elles[2]. A cet objet sont consacrés les deux derniers livres de l'*Éthique*. Bien qu'on y soit engagé par leurs titres, il ne faut point disposer ces deux livres en une sorte de double tableau : force des passions, puissance de l'entendement; esclavage, liberté. Ils traitent l'un et l'autre de la liberté morale, plus exactement de « l'homme libre ». Mais le quatrième livre est complet par lui-même; il fait entendre de façon pleine et suffisante ce qu'est l'homme libre. Le

1. III, 59, sc.

2. III, 56. — Ad id quod intendimus, nempe *ad affectum vires et mentis in eosdem potentiam*, determinandum, nobis sufficit uniuscujusque affectus generalem habere definitionem.

cinquième livre est un approfondissement, non une contre-partie.

I

Rappelons dans quel courant moral vivait Spinoza. Plus que les autres, ce sont les idées morales qui forment le fond commun d'une génération d'hommes. Leibnitz accuse Spinoza de renouveler le stoïcisme[1]. Rajeunie, c'est en effet l'inspiration stoïque que nous allons trouver en lui.

On pourrait suivre depuis le XVIe siècle le progrès de la doctrine « confite au mépris des choses fortuites ». En France, les gens d'Église : Charron, du Vair, aux Pays-Bas, les philologues : Juste Lipse, Scioppius, s'employèrent à la répandre. En 1606, la *Manuductio ad stoïcam philosophiam,* de Juste Lipse, mit en circulation tout un paquet de paradoxes stoïciens, maximes brèves, portatives. « Le sage est pareil à lui-même et toujours dans la joie. Le sage est sans passion, imperturbable. Il ne lui arrive rien à quoi il ne s'attende. Il se suffit à lui-même. Tout lui appartient : seul il est riche. Seul il est libre, les autres sont *esclaves.* Même en remuant le petit doigt il est vertueux. Il est impeccable. Seul il est beau, seul noble, seul citoyen, magistrat, poète, orateur. Il ne subit jamais l'injustice, la folie, l'ivresse. Il ne pardonne pas, il n'a pas pitié. Il

1. *Les deux Sectes de naturalistes*, ap. Stein, *Leibn. u. Sp.*, p. 308.

a le droit, l'obligation quelquefois de se donner la mort[1]. » Le nouveau stoïcisme n'est pas, tant s'en faut, de tout point authentique. Avec les stoïciens, Juste Lipse confond les cyniques et même, sur la foi de Josèphe, les pharisiens. Il leur mêle Tertullien, Lactance, Cicéron, les poètes latins, les orateurs latins. Le propre des nouveaux stoïques sera de mettre, comme fera Spinoza, les latins bien au-dessus des grecs. Ce que le XVIIe siècle a appelé stoïcisme est en grande partie ce qu'il a reconnu de lui-même dans l'antiquité latine.

Deux ans après Juste Lipse, Gaspar Scioppius donna des « Éléments de philosophie stoïque ». Mais c'étaient encore d'assez pauvres hères que ces philologues, Juste Lipse, caractère fantasque et superstitieux, Scioppius, cuistre et malhonnête homme. La fortune pour le stoïcisme fut d'être adopté par la société polie. Il se répandit par la conversation et les exemples. A l'époque de Balzac, de Corneille et de Descartes, il devient en France l'école des grandes âmes, et en matière morale, Balzac donne le ton à ses correspondants étrangers, Descartes à la princesse Élisabeth. Les stoïques constituent en chaque pays une sorte de parti moral. Des variétés nationales subsistent pourtant. En France, la vertu stoïque garde un caractère oratoire, tendu, artificiel. Pascal en pourra dire : « ce sont des mouvements fiévreux que la santé ne peut imiter[2] », et Ma-

1. *Manuductio...*, liv. III, 3 à fin.
2. Autogr., p. 255.

lebranche : « ce n'est que du fard et du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient et ne connaissent point la nature[1] ». En Angleterre, le stoïcisme, tout parfumé encore dans Bacon[2] du miel de Montaigne, s'aigrit et se renfrogne dans le pauvre Gataker[3] et devient décidément morose et cynique dans le lugubre Hobbes. La pousse est plus forte en Espagne, dans la patrie de Sénèque. Francisco de Quevedo[4] fut salué comme « un Epictète espagnol, un Chrysippe clair, un Zénon moins dur, un Antipater plus bref, un Cléanthe vivant, un Sénèque chrétien[5] ». Il traduisit, commenta, imita les lettres de Sénèque. Il écrivit de sa prison ses œuvres stoïques, où il veut faire, dit-il, de son bourreau son instituteur, défier la divinité sans crime, sans orgueil et sans colère, suivre la doctrine des stoïciens aussi loin qu'elle est compatible avec la foi chrétienne. Mais son stoïcisme se réduit, peu s'en faut, à la glorification de la souffrance acceptée avec dédain; l'orgueil stoïcien se confond avec la morgue castillane.

C'est dans le pays des Académies de belle humeur,

1. *Rech. de la Vér.*, liv. III, 3e part., ch. 4.

2. *Sermones fideles* (1597-1625), le seul ouvrage de Bacon que Spinoza eut dans sa bibliothèque (*Inventaire...*, p. 193).

3. *De disciplina stoïca cum sectis aliis collata*, 1653.

4. Un des auteurs favoris de Spinoza. (Voy. *Inventaire...*, p. 143 et 144, les œuvres de Quevedo en double.)

5. Le P. J. Eusebio Nuremberg cité par E. Mérimée, *Essai sur la vie et les œuv. de F. de Quevedo*, p. 277. — Un siècle avant Quevedo, Antonio de Guevara avait écrit son *Marco Aurelio* (1529), avant même la découverte à Heidelberg des pensées authentiques de Marc-Aurèle (1558).

chez les Hollandais, que le second stoïcisme porta sa fleur. Il donna à ces braves gens une grande noblesse sans leur ôter rien de leur bonne grâce. Après la génération roide et têtue de la guerre d'indépendance, vint une génération plus fine d'hommes qui, avec Grotius, Barneveldt et les Remontrants, se relâcha des préoccupations militaires pour faire pénétrer un peu de justice entre les peuples, un peu de tolérance entre les sectes. Et plus tard, quand la foule s'avilit et courut à la servitude, au milieu de la société bouleversée et de la religion en délire, leurs successeurs montrèrent quelle peut être la force d'un idéal moral. On les voit dans leurs portraits, manteau noir et collerettes blanches, tête haute, mains maigres, regard droit, maintien fier. La morale stoïque ne cessa pas d'être enseignée à l'université de Leyde, mais elle était avant tout dans les cœurs. Aux uns elle faisait braver la populace et désirer le martyre civique, mais chez d'autres elle avait un sourire. Grotius sut échapper avec grâce de sa prison. Ne suffisait-il pas de ne pas penser à la mort sans encore la souhaiter? Jean de Witt disait simplement qu'il est indifférent d'être mis au cercueil entier ou par morceaux[1]. Spinoza disait que la sagesse n'est pas la méditation de la mort, mais la méditation de la vie[2].

Dans l'entourage immédiat de Spinoza, la famille

1. Le mot se trouve en réalité dans une lettre qui lui est adressée par le député Kayser, compagnon de captivité de son père. Voy. Lefevre-Pontalis, *Jean de Witt*, I, p. 110.

2. *Eth.*, IV, 67.

de Witt nous montre ce qu'étaient alors des âmes de stoïciens. — Le père, Jacob de Witt, écrit de sa prison à ses enfants : « J'attends avec patience, *je suis en bonne humeur* et je me trouve fort bien... Soyez courageux également, vous autres, et ne faites rien pour ma délivrance que ce qui est convenable et honnête », et ses enfants refusent, en effet, de faire aucune démarche, ne voulant pas, en intercédant pour leur père, paraître faire de lui un coupable. Il survécut à l'assassinat de ses fils, écrivit un livre, « simple expression de ses sentiments », et le compléta par des sentences qu'il écrivait tous les jours après son repas du soir; il les continua jusqu'au jour de sa mort. — Corneille de Witt, altier, opiniâtre, cassant, mettait son orgueil à mépriser la mort; il le montra à la flotte et devant ses juges. Il lut dans sa prison les poésies d'Horace, et *Britannicus* de Racine, et, pendant une heure et demie de torture, la tête étreinte entre quatre chevilles de fer, les jambes emboîtées dans deux ais doublés de plomb, serrés par une vis jusqu'à briser les os, balancé au bout d'une corde, le gros orteil presque arraché par un poids de cinquante livres, il se plut à pouvoir réciter quelques vers d'Horace : *Justum et tenacem*.. en ajoutant : « O mon Dieu, je proclame que vous êtes le grand Dieu, car je ne sens plus mes souffrances[1]. » — Jean de Witt fut un sage accompli. Il fut pour Spinoza plus qu'un ami, il lui montra réalisé son

1. Lefèvre-Pontalis, II, p. 511-512.

idéal moral. L'ambassadeur de France dit de lui, qu'en nulle circonstance personne ne l'a vu en colère[1]. Sa femme s'enthousiasme et lui écrit : « Je travaillerai à me montrer calme en toute circonstance en apprenant de plus en plus à vous imiter[2]. » Ayant fait le serment qu'il ne recevrait jamais aucun présent, il refuse gracieusement même un souvenir que lui offre une amie. Inébranlable comme un rocher[3], admirablement désintéressé, n'ayant de luxe que sa bibliothèque, préoccupé de sa santé, mais s'inquiétant peu de sa vie[4], sa noblesse extraordinaire en impose à ses ennemis qu'elle rend hésitants. Le jour de son assassinat, frappé derrière la tête d'un coup de pique qui fait jaillir le sang, il enlève son chapeau, bande sa blessure de son mouchoir, dit : « Vous en voulez à ma vie? » et découvre tranquillement sa poitrine. — C'est parmi ces gens que Spinoza vécut; c'est la mort qu'il envia pour lui-même.

II

Il put tirer parti du contenu moral de la vie contemporaine. L'excellent usage était alors en philosophie morale, au lieu de donner des lois formelles ou des conseils de détail, de tracer un portrait, c'est-à-dire un

1. *Ibid.*, I, p. 136.
2. *Ibid.*, I, p. 519.
3. Temple, *Mémoires*, tome II, p. 506. — Lefèvre-Pontalis, I, p. 135.
4. Temple, *Œuv. diverses*, tome III, p. 244. — Lef.-Pontalis, I, p. 534.

type. Combien s'affine dans Spinoza le type du sage stoïque !

Qu'est-il dans La Chambre et dans Descartes ? — Dans La Chambre, c'est le type tout physique de « l'homme hardi[1] », dents serrées, narines ouvertes, taille dressée, marcher superbe, âme roidie : le foudre prêt à s'élancer. Les sourcils élevés ou resserrés, le regard assuré, quelquefois de travers, il ne cille jamais les paupières. Il reste silencieux ou pousse des éclats de voix courts et pénétrants. Il se nourrit en lui-même de grands espoirs et du culte de l'honneur. La vertu stoïque n'est encore qu'une posture héroïque, l'idéal espagnol d'une génération de matamores. — Toutefois dans ce portrait grossier, un trait essentiel se rencontre déjà, le mépris des « mélancoliques », et sous ce nom de toute rêverie humble ou tendre, de tout sentiment vague d'enfant ou de femme.

Dans les *Passions de l'âme* de Descartes, que nous pouvons éclairer par le *Discours sur les passions de l'amour* de la jeunesse de Pascal, le type que reprendra Spinoza est déjà fixé. C'est « l'homme généreux », sa marque est d'avoir une grande passion, une passion de feu, c'est-à-dire sans mélange, qui emplit seule la capacité de son cœur et à laquelle toutes les autres ploient et obéissent. Il lui faut une plénitude de passion qui ne laisse en lui aucun vide. Il rejette la doctrine pédante de l'École, que la grande passion

1 *Les Caractères des Passions*, IIe vol, ch. 1.

est capable d'excès. « L'amour ne saurait être trop grande[1] ! » Dans une grande âme, tout est grand. Il faut une inondation de passion pour l'ébranler et pour la remplir. La passion demande une vie d'action qui éclate en événements nouveaux. L'homme généreux sera porté aux grandes choses et il n'en est pas de plus grande que de faire du bien aux autres [2]. Toutefois il n'aura pour la misère des hommes qu'une pitié extérieure, comme celle qu'on éprouve au théâtre. Il n'aura pas la compassion qui le rendrait lui-même misérable, mais il aura pitié du manque de constance des cœurs que les passions ennemies déchirent en mille morceaux.

La grande passion, pour Descartes, ne s'oppose pas à la raison. Elle est tout intellectuelle. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est de la pensée encore ; son ardeur est pénétrée de lumière [3]. A mesure que s'accroît la netteté de l'esprit, la passion grandit. Elle n'est donc point une puissance obscure et presque fatale qui s'impose à nous ; ce sera la nouveauté de Racine dans *Phèdre* de la présenter ainsi, mais l'inspiration ne sera plus stoïque, elle sera purement chrétienne. Pour

1. *Pass. de l'âme,* II, art. 139.

2. III, art. 156.

3. L'émotion physique elle-même enveloppe une idée et Pascal veut justement qu'on laisse naître pleinement l'émotion pour suivre aussitôt l'idée qu'elle propose. Descartes pense au contraire que cette idée « exagère » ; il conseille d'user d'industrie pour en divertir l'esprit ; il donne plus de confiance à la passion constante qu'à l'émotion actuelle.

Descartes, avoir une grande passion, c'est avoir pleine conscience de soi-même. La générosité consiste à « s'estimer au plus haut point qu'on se puisse légitimement estimer[1] ». L'orgueil et l'humilité sont de fausses vues sur soi-même, la générosité est une idée juste. Elle donne la maîtrise de soi et permet par là de jouir sans dérèglement des choses[2]. Pourvu qu'on ait l'estime de soi, on ne désire jamais trop[3]! Il ne faut renoncer à rien. « Tirer de la joie de tout » est le mot qui termine le traité des *Passions*[4]. Tant que l'esprit reste limpide, il ne peut y avoir de péché, car en celui qui a l'estime de soi, toutes les passions s'ennoblissent. C'est l'idéal moral d'un grand seigneur français du temps de Louis XIII : avoir l'esprit net et jouir magnifiquement de la vie.

Comment se transforme en Hollande ce type superbe d'humanité? Le remuement et la tempête se sont apaisés, mais le fond en ressort davantage : l'unité de la vie, l'empire de soi, la paix intérieure, d'un mot la liberté de l'âme. L'homme généreux de Descartes devient l'homme « libre » de Spinoza.

A première vue, les traits distinctifs subsistent, la grande passion réduite à une idée adéquate, le stoïcisme sans renoncement et sans abstention. La passion de l' « homme libre » reste la générosité, c'est-à-

1. *Pass. de l'âme,* III, art. 153.
2. III, art. 156.
3. II, art. 144.
4. III, col. 212 fin.

dire l'amour[1]. La générosité en lui ne peut avoir d'excès, elle déborde de son âme intrépide. Vaincre dans le monde la haine par la générosité, tel sera le nouveau combat, le seul où un homme puisse vaincre une foule, où il n'ait aucun besoin des secours de la fortune et où il laisse joyeux ceux qu'il est parvenu à vaincre, et plus forts, non plus affaiblis[2]. Et la générosité est à la proportion de la connaissance de soi-même[3]. Dans le silence des passions vulgaires ou sous leur agitation même, elle donne à l'âme la paix intérieure qui vient de la contemplation de soi[4]. Être en possession de soi par l'idée juste de soi-même, c'est la condition de l'action joyeuse[5]. L'aversion de Spinoza pour les mélancoliques éclate à chaque instant. Ils n'arrivent à se dégoûter des choses que parce qu'ils ont introduit par la pitié ou par la triste humilité le doute à l'intérieur d'eux-mêmes. Toutes les formes de la mélancolie sont mauvaises, dégoût, envie, mépris, pitié, humilité, repentir. C'est la joie qui est bonne, bonne sans exception, sans réserve : Spinoza dirait comme Descartes qu'une fausse joie vaudrait mieux qu'une juste tristesse[6], s'il n'était absurde de trouver justes ou fausses la tristesse et la

1. *Amor sive generositas* (*Eth.*, IV, 46).

2. IV, 46, sc.

3. Voy. dans le long scolie de la Pr. V, 20, le passage sur les *magni affectus*.

4. IV, 52 et sc.

5. *Bene agere et lætari*, maxime stoïcienne, citée par Spinoza, IV, 50, sc.

6. *Pass. de l'âme*, II, art. 142.

joie arbitraires que nous éprouvons devant les choses impassibles. En tout cela on reconnaît l'écho de Descartes renforcé encore plutôt qu'affaibli.

III

Mais à voir le détail, l'idéal de Descartes est singulièrement précisé. Dans la passion, prenons-y garde, un seul élément est bon et ne craint pas d'excès, le désir. Le mal est l'autre élément, la rêverie vague, l'âme livrée à l'enchaînement fortuit des images confuses. La rêverie est l'essence de la mélancolie et toutes les passions mauvaises, l'avarice, l'ambition, l'amour des femmes se réduisent à des rêves qu'on fait debout et qui obsèdent jusqu'au délire[1]. Les passions ne sont pas mauvaises, mais le vague des passions; Spinoza en a l'invincible horreur. S'il dit que la joie est bonne, il ne l'entend pas au sens large et quasi mystique, mais au sens clair et précis de gaîté, de franc rire, de bonne humeur hollandaise[2]. Rien n'est plus rare que la vraie hilarité, la pleine santé de l'âme: les hommes n'ont d'ordinaire que des joies partielles de rêveurs malades[3].

Au fond de la rêverie et de toute maladie de l'âme se trouvent l'image du passé et l'image du futur, aussi

1. IV, 44, sc., fin.
2. *Risus, jocus, hilaritas*, IV, 45, sc. 2; — 42.
3. IV, 44, sc.

trompeuses l'une que l'autre, tristes doublures toutes deux du présent. L'homme qui se repent après coup, l'homme qui craint d'avance, sont deux fois misérables et impuissants[1]. Et l'espérance est aussi funeste que la crainte; elle nous met également dans la dépendance de la fortune[2]. Il faut vivre, au lieu d'espérer perpétuellement de vivre. En amour par exemple, ce n'est pas le bonheur qu'on doit rechercher : le bonheur est fait d'espérances d'avenir et de regrets du passé, de rêveries; il n'a rien d'actuel et s'évapore sans cesse dans l'insaisissable de la durée. Ce n'est pas le plaisir davantage : le plaisir n'est que la titillation momentanée d'une partie du corps. L'amour ne doit être fondé ni sur le plaisir, ni sur l'espérance du bonheur, mais sur la gaîté[3] qui est un bonheur actuel ou un plaisir total. Le difficile est de jouir du présent avec plénitude. A l'égard des maux futurs et passés, un désespoir tranquille et une paisible impénitence sont la sagesse même. Ce n'est pas que l'homme libre sacrifie un plus grand bien futur à un moindre bien présent[4]. Il ne fait pas la différence entre le futur, le présent, le passé, mais entre le réel et l'imaginaire[5]. Pour lui, une chose réelle passée, une chose réelle à venir, ont autant d'existence qu'une chose présente. Mais la mort, par exemple, n'est qu'un moment de la durée apparente, ce n'est pas une

1. IV, 54; — 47.
2. IV, 47.
3. IV, 43, 44.
4. IV, 66.
5. IV, 62 et sc.

chose. La mort est à quoi un homme libre pense le moins [1]. L'homme sain se nourrit avec plaisir; il ne songe pas en cela à se préserver de la mort : il a faim [2]. L'homme libre a de même le désir de la vie sans la pensée de la mort. Il a le désir irréductible de vie que nul homme n'abdique, puisque jamais on ne se suicide par un acte autonome : Sénèque peut tenir le couteau, mais ce sont les choses extérieures, victorieuses de lui, qui seules l'enfonceront [3]. Ainsi Spinoza dégage de la passion l'unique élément qu'on puisse exalter sans crainte, le désir de vivre, le désir pur, saisi dans le présent, avant qu'il se soit réfracté en imaginations.

Un autre point est précisé encore : dans quelle mesure est-il vrai que la passion ne s'oppose pas à la raison, c'est-à-dire à la loi d'unité dans la vie de chaque homme et au principe d'union entre tous les hommes? Là encore, les deux éléments de la passion, le désir et la rêverie, doivent être distingués. Si l'on ne voit dans les passions que le flot des images confuses, il est impossible de trouver rien de commun entre elles. Que, chez toutes, les images soient confuses, ce n'est pas une ressemblance [4]. « Dire que le blanc et le noir n'ont d'autre conformité que de n'être ni l'un ni l'autre le rouge, ou dire qu'une pierre et un homme conviennent en ce seul point que tous deux sont finis, impuissants,

1. IV, 67.
2. IV, 63, sc.
3. IV, 20, sc.
4. IV, 32, sc.

c'est dire que le blanc et le noir, la pierre et l'homme n'ont aucune conformité. » Les rêves fuyants des passions n'ont de même aucun lien entre eux, aucune ressemblance. L'esprit qu'ils occupent et qu'ils dispersent, varie et diffère sans cesse de lui-même ; ce sont eux qui rendent les hommes dissemblables. D'apparents accords ne doivent pas nous tromper. Il se forme entre les gens passionnés de fausses associations. L'homme passionné a, nous le savons, la manie singulière de vouloir qu'on lui ressemble, sans toutefois le vouloir complètement, à la façon de l'amoureux qui vante aux autres sa maîtresse et serait désolé de les persuader[1]. Mais en réalité c'est un paradoxe de prétendre que de la dissemblance profonde puisse naître autre chose que la haine couverte[2]. Et la haine est formée par l'élément imaginatif de la passion. Quand un homme hait un autre homme parce qu'il désire la même chose que cet homme, il n'a pas pris conscience de leur désir commun, mais l'autre possède la chose, lui-même en est privé, il le hait parce qu'il se représente cela en imagination. — Tout au contraire, l'élément fondamental de la passion, le désir de vivre, se confond avec la raison. Il est à la fois un principe d'unité dans la vie de chaque homme, d'union entre tous. Vouloir vivre n'est pas une image confuse, mais une idée concrète, adéquate[3], l'essence même de l'âme individuelle. Et les désirs humains se

1. IV, 37, sc. 1.
2. IV, 34.
3. IV, Pr. 23, 25.

trouvent d'accord de si juste façon que suivre son désir propre, c'est faire le bien des autres hommes. Plus chacun désire ce qui lui est utile, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres; c'est la doctrine que Spinoza veut établir contre Hobbes. Elle est seulement esquissée dans l'*Éthique;* elle sera développée dans le *Traité de Politique.*

Ce qui peut m'être le plus utile est, à le bien voir, ce qui me ressemble le plus[1]. Les animaux d'autre race que moi peuvent tout au plus me servir d'instruments. Mais entre les hommes et moi, il s'établit un perpétuel échange de précieux services[2]. Tout ce qu'ils inventent dans le domaine de la pratique et dans celui de la spéculation, ils peuvent me le communiquer, parce que nous sommes de même race. Si deux individus de même nature viennent à se joindre, ils composent, par leur union, un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux. Les hommes doivent donc tendre à n'être qu' « un seul homme[3] »; rien n'est plus conforme à l'utilité de chacun « qu'un amour de tous en toutes choses qui fait que toutes les âmes et tous les corps ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule âme et un seul corps[4] ». — Le sentiment aussi vif de la parenté des hommes est nouveau dans Spinoza. Il se substitue au sentiment plus vague d'une union de l'homme avec la

1. IV, 29.
2. IV, 35, cor. 1.
3. IV, App. 12.
4. IV, 18, sc.

nature entière que nous avons rencontré dans le *De Emendatione* [1] et dans l'esquisse de physique du second livre [2]. L'homme est sans doute une partie de la nature et il suit nécessairement l'ordre universel, mais s'il trouve autour de lui un certain nombre d'individus de même race que lui, sa puissance contre la nature se trouve autant de fois multipliée [3]. La même solidarité ne s'étend point aux animaux. La loi de notre intérêt ne nous ordonne, en aucune façon, de conserver quelque être que ce soit, excepté l'homme. Elle nous ordonne de conserver ou de détruire les autres à notre gré, selon l'usage que nous en voulons faire, de les approprier complètement à notre service [4]. La fraternité humaine est toute spéciale et n'a rien de mystérieux; c'est une façon positive, intelligente, pour chacun d'entendre son intérêt propre.

De là suit la théorie essentielle du quatrième livre, l'accord de la vertu, c'est-à-dire du désir avec la raison.

La vertu ne doit pas s'entendre au sens vague. Elle consiste à faire effort pour se conserver et pour vivre selon les lois de sa nature propre [5]. Dire que la vertu doit être désirée pour elle-même, c'est exprimer justement qu'elle est la tendance la plus profonde de l'être [5] : rien n'est plus désirable que le désir lui-même. La vertu s'oppose à l'impuissance; elle consiste à agir au lieu de

1. Voy. plus haut, p. 69.
2. IV, App. 7.
3. IV, App. 26.
4. IV, 18, sc.; 20.
5. IV, 22, cor.; 35.

pâtir[1]. Juger de ce qui est bon et mauvais, veiller à son intérêt particulier suivant sa constitution particulière, se venger, conserver ce qu'on aime, détruire ce qu'on hait, voilà la vertu, en d'autres termes, le droit naturel. Si les hommes étaient intelligents, comme ils sentiraient en premier lieu la solidarité humaine, chacun jouirait sans danger pour les autres de tout son droit naturel. Mais les hommes sont leurrés et mis en conflit par les images qui se mêlent à leurs passions et la société elle-même n'a pas été fondée sur l'intelligence, elle a été fondée sur une passion, la crainte du châtiment. De même que l'on a imposé certaines conventions sur la propriété qui, de droit primitif, appartenait à tous, on a convenu que certaines choses, diversement déterminées, seraient réputées bien ou mal d'une façon abstraite, indépendamment des désirs particuliers. La désobéissance à la loi ainsi forgée a été punie, l'obéissance déclarée méritoire. La vertu s'est compliquée des notions de justice et de péché, notions extrinsèques, de seconde venue, et qui n'expriment point la nature de l'âme[2]. Mais l'homme intelligent se passe de la loi extérieure. Sa raison lui suffit, en d'autres termes son désir, puisque les commandements de la raison ne sont autres que ceux de sa nature propre[3]. Il cherche par intérêt particulier le bien de la communauté. Tout ce qu'il désire pour lui, du même coup il le désire pour les autres

1. IV, 37, sc. 1.
2. IV, 37, sc. 2.
3. IV, 17, sc.

hommes[1], non par secrète ambition ni par bonté de cœur, mais par intelligence. Suivre la raison, c'est négliger le pacte social dont l'appareil de précautions et de contraintes s'applique aux esprits sans éducation et fonder d'emblée la société des hommes libres. L'éducation est ainsi la plus haute fonction humaine[2] : elle a pour but de remplacer la loi par l'intelligence. Chacun comprendra que le souverain bien des hommes est spécial à chacun et commun à tous. En tout esprit bien fait, les deux définitions du bien s'échangeront perpétuellement : le bien est ce qui enrichit la vie individuelle[3], le bien est ce qui resserre le lien de la société[4].

Le premier, Spinoza retrouve ici toute l'inspiration stoïcienne. L'homme libre n'est plus le sage solitaire de Juste Lipse qui se suffisait à lui-même. Il est plus libre dans la cité, où il vit sous la loi commune, que dans la solitude où il n'obéit à personne[5]. Les stoïciens ont apporté au monde le sentiment de la communauté des êtres raisonnables, nés pour s'entr'aider comme les pieds, les mains, les paupières. L'idéal stoïcien est un idéal républicain. L'« homme généreux » de Descartes

1. IV, 37.

2. IV, App. 9.

3. IV, 39. — Il ne faut pas dire strictement : le bien est ce qui conserve *le corps*, car il y a des morts successives du corps : on le voit dans les cas d'amnésie, ou quand l'enfant devient homme. Le corps peut mourir sans être changé en cadavre (IV, 39, sc.). Le bien est ce qui rend la vie plus intense.

4. IV, 40. — Spinoza se sert indifféremment de deux définitions pour déterminer la valeur des passions.

5. IV, 73.

restait encore trop gentilhomme[1]; l'« homme libre » de Spinoza est pris dans la masse des bourgeois républicains de Hollande. A l'accent dont Spinoza parle des flatteurs qui entourent un grand et qui « d'un sot ne tardent pas à en faire un fou[2] », on sent le goût de la société libre des égaux. Il lui répugne même de se donner sur les autres la supériorité du bienfaiteur sur l'obligé. Être magnifique envers les hommes est la maxime de Descartes, non celle de Spinoza, qui, à la magnificence des grands, préfère la magnificence anonyme de l'État. Il s'élève contre les largesses particulières : le soin des pauvres est l'affaire de la société tout entière[3]; faite d'individus à individus, l'aumône a des dangers. Le sage ne cherche pas à s'attacher les hommes par la reconnaissance et lui-même il refuse discrètement les bienfaits[4] parce qu'il n'a pas besoin qu'un lien factice remplace le lien naturel qu'ont entre eux les êtres raisonnables, et parce que prétendre être un bienfaiteur de la société est moins beau que de savoir en être un membre.

IV

Pour achever de définir le stoïcisme de Spinoza, il faut s'arrêter enfin aux traits les plus individuels. Dans

1. « Il n'y a point de vertu à laquelle il semble que *la bonne naissance* contribue tant qu'à la générosité. » (*Pass. de l'âme*, III, art. 161.)

2. IV, 57, sc.

3. IV, App. 37.

4. IV, 70 et sc.

une doctrine morale, l'âme personnelle transparaît presque toujours. Le stoïcisme est oratoire chez Sénèque, ascétique chez Épictète, tendre et mélancolique chez Marc-Aurèle, pédant chez Juste Lipse, magnifique chez Descartes. Chez Spinoza, il est intellectuel. Au-dessus de tout, Spinoza met l'intelligence. « Il n'y a pas, dit-il, de vie raisonnable sans intelligence et les choses ne sont bonnes qu'autant qu'elles favorisent l'exercice de la pensée. » Le plaisir fort, aigu parfois, de la pensée, celui dont Descartes disait : « l'âme a des plaisirs à part[1] », est le seul dont Spinoza soit avide. L'intelligence est son goût le plus vif, la passion de sa jeunesse et de sa vie entière, due à son tempérament, à son éducation rabbinique, à l'influence de la morale de Maïmonide. Dans le *Court Traité* le portrait de l'homme qui use bien de son intelligence était l'esquisse du futur portrait de l'homme libre [3]. Le *De Emendatione* faisait de la purification de l'intelligence le fondement de la morale. Maintenant encore, après avoir pris soin de définir le bien par l'harmonie du désir individuel et de l'intérêt social, Spinoza ajoute : le bien est, au surplus, l'intelligence; il est bon de comprendre les choses, mauvais de ne les pas comprendre [4]. N'est-ce pas ériger en règle universelle un désir particulier et, parce qu'on est philosophe, exiger de tous les hommes

1. IV, App. 5.
2. *Pass. de l'âme*, III, art. 212.
3. *Court Traité*, II, ch. 6 et 7.
4. IV, 26 et 27.

l'amour de la philosophie? Non, l'intelligence est bien la vertu essentielle demandée à tous ; pour mieux dire, l'acte le plus humble de vertu est un acte d'intelligence. L'accord entre le plus grand bien de chacun et le plus grand bien de tous, à mesure qu'on est plus intelligent, on le sent davantage. Spinoza, ainsi que les grands penseurs du XVIIe siècle, parle toujours de l'intelligence comme d'une véritable vertu morale. Être intelligent à l'égard de soi-même, c'est, selon Descartes, de la générosité; être intelligent d'une façon absolue, c'est, pour Spinoza, du courage [1]. Oui, il faut du courage, quand les choses semblent fastidieuses ou répugnantes, horribles, injustes, impies, pour reconnaître qu'on les conçoit avec trouble et confusion ; il faut de la force d'âme pour les comprendre telles qu'elles sont. C'est l'exercice de la vertu stoïque. Il ne nous est pas demandé de travailler à changer l'ordre universel, mais de travailler à le comprendre. Quelle sérénité entre dans l'âme qui l'a compris ! L'intelligence nous délivre à jamais de la haine, du dégoût, de la pitié, de toutes les tristesses. Elle est sainte, elle est joyeuse. La colère et l'indignation n'étaient que de fausses vues de l'esprit, des agitations obscures et risibles. La majesté triomphale de la nature nous apparaît, nous absorbe et nous apaise.

Spinoza pourrait traduire en termes d'intelligence sa doctrine entière. La solidarité humaine, l'accord des

1. IV, 73.

intérêts sont des faits ; le désir, la vertu, la raison sont des idées adéquates. Et quoi d'étonnant qu'une morale fondée à l'origine sur l'exaltation du désir, comme de l'élément le plus permanent de nous-mêmes, aboutisse au culte de l'intelligence ? Le désir de vivre se confond pour Spinoza avec le désir de comprendre. Ce qui en lui aspire à subsister sans fin, ce qui ne craint ni lassitude, ni arrêt, ni défaillance, ce qui le soutient et lui suffit, c'est la joie de penser.

LIVRE V

L'ÉTERNITÉ.

Pouvons-nous atteindre à la liberté morale, c'est-à-dire à la maîtrise des passions? Telle est la question théorique que la dernière partie de l'*Éthique* va résoudre. L'auteur prend soin de dire qu'il ne traite pas des moyens pratiques d'arriver au but; les moyens « rentrent dans la logique et la médecine[1] »; le but seul l'occupe.

Le livre V peut avoir pour titres trois termes synonymes : de la béatitude, de la liberté, de l'empire de l'intelligence sur les passions. L'auteur le partage en deux étapes. Après le scolie de la proposition 20 : « Ici se termine, dit-il, ce qui concerne la vie dans le temps. Passons à ce qui concerne la durée de l'âme considérée sans relation avec le corps », c'est-à-dire à la vie éternelle. Dans la première partie, il vient d'estimer, du point de vue stoïque et chrétien, tous les remèdes qu'on peut, au cours de la vie, opposer aux passions. Il a conclu que la suprématie de l'intelligence et par suite la liberté et le bonheur sont, de ce point de vue, théori-

1. Préface.

quement possibles. Dans la seconde partie le point de vue définitif est abordé. La vie ne doit pas être déroulée dans la durée mais ramassée en un total, hors du temps. Si la suprématie de l'intelligence n'est que passagère, elle ne compte pas. Tout ce qui est provisoire s'efface; rien n'est réel qui ne soit éternel. Que reste-t-il donc de nous? Pouvons-nous atteindre à une liberté éternelle, à un bonheur éternel? Question suprême que tout le reste de l'*Éthique* servait à préparer.

Ici surtout, dans ce bréviaire destiné à l'exaltation de l'intelligence et de l'amour, l'exposition géométrique nous est dure. Le lecteur n'a sous les yeux que l'insuffisante réduction de la doctrine en propositions. Il lui faut se rendre assez maître de toutes les relations des propositions les unes aux autres pour pouvoir éveiller à la vie la pensée tombée à la mort apparente du formulaire.

I

Que peut-on retenir de la doctrine néo-stoïque et cartésienne en faveur de la liberté?

Le fatras physiologique est, bien entendu, à rejeter tout entier. Ni les nerfs, ni les esprits, ni la glande pinéale ne peuvent nous apprendre si l'âme est libre ou non. Le débat est intérieur. Il se pose entre termes également spirituels, les idées passives, les idées actives. Quel remède intérieur avons-nous contre les idées passives? Le corps n'est pas en question. Tout se déduira

d'un fait purement spirituel, la connaissance de l'âme par elle-même [1]. Pour le reste, il suffit d'énoncer, au début, qu'il y a concordance entre l'action de l'âme et l'action du corps [2]. On ne peut dire plus. Pour conclure des mouvements cérébraux à la liberté de l'âme, il faudrait supposer une commune mesure entre ces deux termes. Cela ne peut pas être une idée claire.

Meilleur parti peut être tiré du « remède » de Descartes : dissocier la passion de l'idée fictive de sa cause, plus simplement, penser à autre chose. « Si nous dégageons une passion de la pensée de sa cause, la passion disparaît aussitôt [3]. » Si vous avez peur, ne luttez pas contre la peur, mais pensez à autre chose. Vous aimez bassement, gardez l'amour, pensez à une autre personne. La première partie du conseil est juste. On ne peut pas détruire une passion. Il suffirait de pouvoir la diriger sur un objet choisi. Mais la direction d'intention est précisément le difficile. Quand la passion nous tient sous son empire, si nous sommes capables de penser à autre chose, la cause de la liberté est gagnée d'avance. Le remède de Descartes suppose des esprits déjà en possession de leur liberté.

Le remède de Spinoza n'est pas de se distraire, mais au contraire de se replier sur soi-même, de penser à sa propre passion. « Une affection passive cesse d'être passive sitôt que nous nous en formons une idée claire [4]. »

1. Préface.
2. Pr. 1.
3. Pr. 2.
4. Pr. 3.

Elle nous préoccupe moins à mesure qu'elle nous est mieux connue. Une passion qui s'éclaircit nous intéresse moins. Et nous former une idée claire, au moins de façon partielle, de nos passions, introduire un peu de lumière et d'analyse dans ce domaine de pénombre, nous le pouvons toujours. « Toute la puissance de l'âme se réduit à penser[1]. » Comprendre la passion, ce n'est pas la détruire, car pourquoi la détruire? « une passion n'est mauvaise qu'en tant qu'elle empêche de penser[2] »; c'est pourtant lui faire la place plus petite. Car c'est de la substance même de nos passions que se forment nos idées claires, puisque « c'est par le même appétit que l'âme agit et qu'elle pâtit[3] ». A mesure que la lumière la pénètre la passion pure peut se transformer en vertu. « Par exemple, le désir instinctif de voir les autres gens suivre votre humeur propre est folie d'orgueil, s'il est obscur; charité, s'il est réfléchi[4]. »

Avant de pouvoir réduire ainsi en mécanisme conscient le jeu obscur d'une passion, c'est une force déjà de nous attacher à une seule idée claire. En des moments de colère, ou seulement d'indignation, ayons en mémoire quelque formule simple dont nous ayons éprouvé la certitude, par exemple : notre intérêt est dans la solidarité, ou : il faut vaincre la haine par l'amour[5]. Donnons à une loi intérieure le caractère d'obligation

1. Pr. 4, sc.
2. Pr. 9, dém.; — Pr. 10, dém.
3. Pr. 4, sc.
4. *Ibid.*
5. Pr. 10, sc.

tant que nous ne sommes pas encore dans le règne de la liberté. La loi morale ainsi formée n'a en soi aucun caractère mystérieux ni sacré; elle a la valeur d'une idée juste. Une idée philosophique peut jouer le même rôle qu'un précepte moral. Par exemple : la vie raisonnable se reconnaît à la sérénité, ou : les hommes agissent par la nécessité de leur nature[1]. Cette dernière pensée est particulièrement efficace; la pensée que les choses sont nécessaires affaiblit beaucoup nos passions[2], et « à mesure que la notion de la nécessité s'étend à plus d'objets, notre puissance sur les passions grandit[3] ».

Il importe de distinguer les pensées proprement dites de ces réflexions passagères qui naissent du cours même des passions et ne donnent qu'une fausse apparence de liberté. « Un homme qui a été mal reçu de sa maîtresse n'a plus l'âme remplie que de l'inconstance des femmes, de leurs trahisons; mais revient-il chez sa maîtresse et en est-il bien reçu, tout cela est oublié[4]. » Les réflexions d'un amant déçu ne sont pas des pensées. Seule la pensée désintéressée est une force. C'est peu, sans doute, que quelques pensées de cette sorte dans une âme que les passions occupent. C'est peu, mais les pensées ont une force que les passions n'ont pas, la cohésion. Elles s'enchaînent et se fortifient lentement. La passion se plaît aux images singulières, isolées, fortuites, inexpli-

1. *Ibid.*
2. Pr. 6.
3. Pr. 6, sc.
4. Pr. 10, sc.

cables; la multitude des circonstances nouvelles l'étonne et l'affaiblit. L'expérience, au contraire, ajoute à l'autorité de la pensée juste. Le progrès du temps qui épuise les passions affermit les pensées[1]. Dans la substance même des passions qu'elle analyse et qu'elle explique, l'intelligence fait lentement son œuvre de lumière et de joie et fonde la liberté.

II

Mais Spinoza ne veut pas que l'intelligence seule soit ouvrière de liberté. A l'intelligence pure il joindra un sentiment religieux, intellectuel encore, l'amour de Dieu. Unie, comme il était fréquent, à l'inspiration stoïque, nous reconnaissons ici l'inspiration chrétienne. Avant que Pascal n'eût distingué le chrétien du stoïque et que Malebranche n'eût décidément rompu avec le stoïcisme, un christianisme stoïque fut en faveur. Juste Lipse est préoccupé de mettre d'accord les deux doctrines morales en substituant à la Nature des stoïciens le Dieu des chrétiens[2]. Quevedo mêle constamment saint Paul, saint Pierre Chrysogone, saint François de Sales aux auteurs du Portique, et chez les stoïques de Hollande, Corneille de Witt par exemple, il serait difficile de distinguer le sentiment stoïque du sentiment chrétien.

1. Pr. 7 et Pr. 20, sc.

2. *Manuductio ad stoïcam philosophiam.* — Præf. : *Nemo finem et felicitatem cum istis (stoïcis) in Natura ponat nisi interpretatione quam dedi, id est, Deo.*

L'œuvre de Spinoza est dans ce courant moral. Dans la préface des *Œuvres posthumes* (1677), ses amis donnent une esquisse curieuse de la façon commune alors d'entendre le christianisme. Ils insistent sur les parties chrétiennes de l'*Éthique*. « En ce livre, disent-ils, tout ce que le Sauveur et les Apôtres ont enseigné est contenu *summatim*. » Dans la résistance aux passions, le sentiment chrétien n'était certes pas négligeable. Spinoza le trouva autour de lui, le réduisit à son essence et l'assimila à sa doctrine en condensant la pensée et en concentrant fortement tous les mots. Il faut rapprocher l'*Éthique* du *Traité de théologie*. L'un des deux ouvrages présente surtout le côté stoïque de la doctrine, parce que l'autre en a présenté le côté chrétien.

Ce n'est pas légèrement, ni certes pour céder à ses ennemis, que Spinoza prononce avec respect les noms de piété et de religion. Il leur donne toutefois un sens particulier. Pour valoir contre les passions, il veut que la religion soit pure elle-même de toute passion. La piété ne doit être mêlée ni de crainte, ni de remords, ni d'humiliation. Il n'y a pas de bonne crainte. Mauvais prédicateurs, ceux qui éveillent la crainte; « ils n'aboutissent qu'à rendre les autres aussi misérables qu'eux-mêmes[1] ». Le repentir, l'humilité, les autres passions tristes ne valent pas mieux. Il faut reconnaître toutefois que « les hommes ne dirigeant que rarement leur vie d'après la raison, il arrive que ces deux passions de

1. IV, Pr. 63, sc.

l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte, qui en dérivent, soient plus utiles que nuisibles, et (avec ironie) *puisque enfin les hommes doivent pécher, il vaut mieux encore qu'ils pèchent de cette manière*[1] ». L'auteur ajoute, sous le coup peut-être des événements de 1672 : « Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes aient si fortement recommandé l'humilité, le repentir, la subordination. Car on doit convenir que les hommes dominés par ces passions sont plus aisés à conduire que les autres *et plus disposés à mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir libres*[2]. » Concession sans grande portée, puisque, sous la livrée religieuse, les passions restent ce qu'elles sont et ne peuvent rien avoir de commun avec l'état de liberté.

C'est une idée profonde de la Bible que le péché originel ait consisté pour l'homme à craindre la mort, à laisser entrer en son cœur la première passion triste[2]. Bien d'autres passions tristes et déprimantes règnent aujourd'hui sous les noms les plus saints. Défions-nous de la déformation du sentiment religieux en certaines consciences douloureuses. La douleur transformée en sentiment de faute et en châtiment, le corps émacié, la contrition, la torture de soi-même, la peine muette, la peur affreuse, l'agonie du cœur martyrisé, le cri désespéré vers le salut, tout cela n'est pas la vie religieuse, c'est la crise, exagérée par l'imagination, que traversent certaines

1. IV, 54.
2. IV, 68.

âmes passionnées avant de conquérir l'apaisement. La religion ne doit pas être uniquement une religion des souffrants, une religion pour les opprimés et les infirmes; elle ne doit pas abattre les robustes et les triomphants et rendre suspecte la santé. La foi chrétienne n'est pas sacrifice, sacrifice de toute liberté, de toute gaîté, de toute indépendance; elle n'est pas esclavage, insulte à soi-même, mutilation de soi, car pourquoi sacrifier à Dieu nos instincts les plus forts? La faiblesse ne saurait être un mérite. Être libre, être fort, c'est toute la vertu. Un sentiment religieux d'un type haut, dur, autonome est possible, où il n'y ait plus inquiétude, renoncement ni misère.

L'erreur vulgaire est de croire qu'on ne peut être fort qu'en dominant les autres hommes. Quelle idée de barbare! Être fort, nous le savons, c'est sentir avec force la solidarité humaine. Se sentir membre de l'universelle association des hommes et le sentir si vivement qu'il devienne impossible de distinguer son bien propre du bien de tous, désirer naturellement pour tous la même vérité et le même bonheur que pour soi, aimer sans effort les hommes d'un amour mâle et nécessaire, sans orgueil et sans humilité, c'est la force d'âme. Et c'est la première vertu chrétienne, la piété ou charité (*pietas*)[1]. Ce n'est pas une passion. La vraie charité ne dérive d'aucun mouvement de l'instinct, mais d'une idée juste; son prosélytisme est sans impétuosité et sans fa-

1. IV, 36 et sc.

natisme[1]; elle est sereine et discrète comme l'intelligence. Elle n'est pas non plus un commandement, au-dessus de tout droit à la critique. L'esclave seul, jusqu'en morale, ne comprend que le tyrannique. Il s'élève à la foi, non à la liberté qui est un degré plus haut. La vraie charité est aussi libre que l'intelligence, dont elle est fille.

La religion proprement dite (*religio*) est « l'ensemble des désirs et des actions qui dérivent de l'idée de Dieu[2] » ou, ce qui revient au même[3], qui dérivent de l'amour de Dieu. Le mot idée de Dieu prend un sens large. Il ne désigne pas un Dieu personnel, mais une idée extrêmement générale, pour mieux dire, l'idée totale de l'univers et de nous-mêmes. Tous les hommes font un seul corps, voilà l'affirmation essentielle de la charité. La religion conçoit une unité plus haute, l'unité dernière de tous les êtres. L'idée de Dieu est l'idée de cette unité. L'âme peut faire aisément « que toutes les images des choses se rapportent à l'idée de Dieu[4] »; c'est les ramener simplement à leur unité naturelle. Pour étrangère qu'elle soit au langage courant, cette conception nous est familière. L'idée de Dieu, répétons-le, est essentiellement la pensée de l'unité, que cette pensée s'applique à l'univers entier, à l'ensemble des objets, ou seulement à tel objet particulier, par exemple à une conscience individuelle. Sentir en moi-

1. IV, 36, sc.
2. *Ibid.*
3. V. Pr. 15 dém.
4. Pr. 13.

même ma propre unité, comprendre l'essence commune de mes passions, c'est avoir l'idée de Dieu. Et comme l'amour de Dieu n'est rien de plus, essentiellement, que l'idée de Dieu, c'est avoir du même coup l'amour de Dieu. « Celui qui comprend ses passions et se comprend lui-même clairement et distinctement, aime Dieu, et il aime Dieu d'autant plus qu'il comprend ses passions et se comprend lui-même de façon plus claire et plus distincte. » Cette proposition extraordinaire [1] est la clef du livre. L'idée de Dieu est incomparable. Elle n'est pas une idée claire parmi d'autres, elle est le fond commun de toute idée qui s'éclaircit. Point n'est besoin de la chercher hors de nous-mêmes. Travaillons à rendre transparente la substance obscure de nos passions, le fond divin de toutes choses nous apparaîtra. Travailler à éclaircir son âme, c'est aller à Dieu, c'est aimer Dieu.

Le mot amour de Dieu doit être dépouillé de toute signification humaine ; il a, lui aussi, un sens incomparable. Sentiment unique, auquel rien de corporel ne peut être mêlé, pur acte d'intelligence, on ne lui conçoit pas de contraire, pas plus qu'à l'intelligence. « Personne ne peut haïr Dieu [2]. » Il ne s'adresse pas à une personne et ne demande pas de réciprocité. « Celui qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour. » Il est la joie pure de l'intelligence en face de son objet. De la réalité il ne peut rien déplorer ; hors d'elle, il ne peut rien souhaiter. Il ne se ré-

1 Pr. 15.
2. Pr. 18

signe pas à ce qui a été, à ce qui est ; il veut avoir cet état de choses, tel qu'il a été, tel qu'il est, pour toute éternité. Il ne peut pas même être attristé de l'existence de la tristesse. « En tant que nous concevons Dieu comme cause de la tristesse, nous éprouvons de la joie[1]. » L'amour de Dieu, enfin, n'est point un sentiment jaloux : « il est entretenu en nous avec d'autant plus de force que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes comme unis avec Dieu de ce même lien d'amour[2] ». L'amour de Dieu achève la charité. Nous n'aimons pas précisément les hommes pour l'amour de Dieu, mais nous les aimons comme nous aimons Dieu, par intelligence.

Sous les noms de piété, de religion, d'amour de Dieu, c'est l'intelligence que partout nous trouvons. Négligeons les détails, une interprétation intellectualiste du christianisne est-elle possible? Les éditeurs de l'*Éthique*, fidèles sans doute à la pensée de l'auteur, l'ont soutenu dans leur préface. Saint Paul appelle la religion chrétienne *rationalis religio* et on peut lire dans ses Épîtres que la vraie soumission d'esprit, la joie, la vérité, la justice, la bonté sont les fruits de l'intelligence. Comment un idéal de pureté de l'entendement serait-il contraire à l'Écriture? L'Écriture entière résonne des mots d'intelligence, de vérité, de connaissance, et la nouvelle loi n'a consisté qu'à substituer à la lettre l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence. Saint Jean prend soin de dire que

1. Pr. 18, sc.
2. Pr. 20.

Moïse a apporté la loi, mais le Christ la vérité. Jésus répond à Pilate qu'il est venu témoigner de la vérité et le nom qu'on lui donne est celui de Logos, de Raison. A chaque page, la vérité sanctifie, régénère, libère, mène à Dieu[1].

La religion, triomphe de l'intelligence, achève ce que le premier exercice de l'intelligence, l'analyse intérieure, a commencé : elle nous donne l'empire de nous-mêmes, la liberté. Étouffée à l'origine sous les passions, « la liberté a été recouvrée par les patriarches guidés par l'esprit du Christ, c'est-à-dire par l'*idée de Dieu*, qui seule peut faire que l'homme soit libre et qu'il désire pour les autres le bien qu'il désire pour lui-même[2] ». L'idée de Dieu est le signe de notre liberté conquise, de même que la première idée claire naissant au milieu des passions en était l'espoir et le fondement.

III

Parlons mieux. La liberté n'est pas fondée, elle n'est pas conquise. Ce langage est imparfait, puisque Spinoza ne reconnaît pas en nous de vouloir et qu'il ne croit pas que les choses soient réellement dans la durée. Il nous faut considérer enfin la liberté sous cet as-

1. Préface des *Œuvres posthumes*. Comparer ce que dit Lucas (Freudenthal, p. 21).

2. IV, 67, sc.

pect d'éternité qui répugne tant à l'imagination et au langage.

« Toutes les choses peuvent être conçues de deux façons comme réelles (*actuales*). Ou bien nous les concevons en relation avec un temps ou un lieu déterminés, ou bien nous les concevons comme contenues en Dieu et résultant de la nécessité de la nature divine. Dans le second cas, elles sont conçues sous l'aspect de l'éternité[1]. » Il y a deux manières, en effet, de rechercher si telle chose est réelle ou non. La première est de pointer le moment où elle est apparue, le moment où elle a disparu; les sens nous l'apprennent. La seconde est de calculer si elle est possible, plus exactement, quand le calcul est complet, si elle est nécessaire. Une chose qui se peut est, exactement, une chose qui sera : l'échéance est indifférente ; pour l'astronome une conjoncture future est parfaitement réelle : peu lui importe d'y assister. Dans le premier des deux cas les choses réelles, telles qu'on les représente, ont existé à un certain moment, non à un certain autre ; elles sont entrées en scène, se sont succédé, se sont détruites les unes les autres; la plus forte a supprimé la plus faible; chacune à son tour s'est levée d'on ne sait quel néant, pour y rentrer ensuite[2]. Dans le second cas, chaque chose, passée ou future il n'importe, est rendue présente et éternisée par la pensée; la scène étroite du réel, le temps avarement mesuré à chaque acteur, la durée

1. Pr. 29, sc.
2. Voy. IV, ax. unique, et V, Pr. 37 et sc.

et l'espace, deviennent des fictions; toutes les choses réelles sont représentées comme coexistant ensemble, comme « contenues en Dieu ».

Il n'y a pas là de mystère. C'est la simple distinction de l'imagination sensible et de l'intelligence. La représentation des choses dans la durée s'impose invinciblement à l'imagination sensible, mais l'intelligence s'en passe. L'intelligence embrasse d'un coup l'objet mouvant. Elle ne s'attache que provisoirement aux questions de genèse. Suivre l'évolution du mouvant, ce n'est pas le comprendre. Le comprendre, c'est en connaître l'essence. L'intelligence embrasse dans l'éternel des essences particulières, en relations intelligibles entre elles. Elle défait l'ordre dans lequel les choses se présentent et refait un ordre logique. Même quand elle détermine un ordre de succession entre les choses, cet ordre de succession ne saurait être confondu avec la durée sensible. Si la durée sensible, par miracle, venait à être démesurément accélérée ou démesurément ralentie, l'astronome n'aurait rien à changer à ses calculs. Le temps dont il parle est un temps idéal, relation tout intelligible. Il est commun, malgré l'imperfection de l'expression, de considérer dans l'éternel même une succession de faits. Voir les choses dans l'éternel n'est donc rien d'extraordinaire, c'est la seule façon que nous ayons de les voir intelligiblement.

Ces principes sont applicables à la connaissance de nous-mêmes. Nous connaître, c'est atteindre notre essence, par-dessous l'écoulement de la vie. Et l'essence

d'un homme, pour complexe qu'elle soit, peut être considérée dans l'éternel aussi bien que les propriétés d'une figure géométrique. Le difficile n'est pas de la considérer ainsi, mais de comprendre pourquoi c'est à tel moment de la durée, non à tel autre, que le triangle a été tracé sur le tableau. L'éternité de l'homme n'est pas obscure; c'est la naissance, la vie et la mort qui le sont.

La question, toutefois, n'est pas aussi simple ici que dans les autres cas; elle est plus haute d'un degré. En même temps que l'intelligence qui connaît, nous sommes encore l'objet connu. Que nous puissions nous voir dans l'éternel, y sommes-nous pour cela? N'avons-nous pas conscience de durer? Même si la durée n'est pas la vraie loi des autres choses, ne la sentons-nous pas réelle en nous?

Non, c'est, au contraire, le témoignage seul de la conscience que Spinoza invoque en faveur de l'éternité. Il sacrifie, il est vrai, en nous tout ce qui est imagination sensible et mémoire. Pour ces parties de nous-mêmes, il ne revendique ni éternité, ni certes immortalité. « L'âme ne peut rien imaginer ni se souvenir d'une chose passée qu'à condition que le corps continue d'exister[1]. » Concession dure pour l'homme de passions, presque indifférente pour le philosophe. Se souvenir, imaginer ne sont pas le tout de l'homme. Notre tout est de penser. Et dans la pensée la plus haute nous dominons la cons-

1. Pr. 21.

cience du temps. C'est un fait d'expérience que Descartes a mis en lumière. Les pensées pures ne s'altèrent pas avec le temps. Aussi souvent que nous les avons, nous les retrouvons identiques et nous sentons qu'à n'importe quel moment de la durée, elles seraient identiques encore. Ce sentiment de présent éternel est un sentiment intellectuel aussi réel qu'est réel, dans la mémoire, le sentiment du temps écoulé. Évidemment, ce n'est pas à la mémoire qu'il faut demander cette conscience de l'éternité, qui est le contraire de la mémoire. « Il serait absurde que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisque l'éternité ne peut se mesurer par le temps ni avoir avec le temps aucune relation. Et cependant nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. L'âme ne *sent* pas moins les choses qu'elle conçoit par l'entendement que celles qu'elle a dans la mémoire. Les *yeux de l'âme,* ce sont les démonstrations[1]. » Il n'est pas juste de dire que la loi d'écoulement soit l'unique loi intérieure, puisque l'intelligence, qui fait bien partie de nous-mêmes, a une loi différente. Penser n'est pas seulement éterniser l'objet, penser c'est être éternel. Et si nous pensons notre propre essence éternelle, nous réunissons en nous l'éternité de l'objet et l'éternité de la connaissance.

A la place de l'antique illusion d'immortalité, voici ce qui nous reste : l'éternité de notre essence, l'éternité des parties les plus hautes de notre pensée. Des deux

1. Pr. 23, sc.

côtés, du moins, c'est une éternité personnelle. Notre essence éternelle est singulière, individuelle, et notre pensée se rend éternelle sans cesser d'être notre pensée. Spinoza rappelle bien que, tout originale qu'elle soit, notre pensée « est un mode éternel, déterminé par un autre mode éternel et ainsi à l'infini, tant que l'ensemble infini de ces modes constitue la pensée de Dieu[1] ». Mais il fait remarquer combien cette façon de nous rattacher à Dieu est différente, malgré les termes, de celle qui a été exposée dans le premier livre. « On voit, dit-il, combien la connaissance des choses particulières est préférable et supérieure à la connaissance des choses universelles, car, bien que j'aie montré dans le premier livre, d'une manière générale, que toutes choses, et par conséquent l'âme humaine, dépendent de Dieu dans leur essence et dans leur existence, cette démonstration, si solide et si parfaitement certaine qu'elle soit, frappe bien moins pourtant l'esprit qu'une preuve tirée de l'essence de chaque chose particulière et aboutissant pour chacune à la même conclusion[2]. » Ce n'est plus de l'attribut universel qu'il part ; c'est du mode singulier, de l'individuel. Après s'être partagé avec la théorie de la substance le reste de l'*Éthique*, la théorie de l'individu l'emporte, à la fin.

L'originalité de l'auteur, dans le cinquième livre, est moins d'avoir défini l'éternité que d'avoir conféré l'éternité à l'idée de l'individuel. Dans le premier livre, éter-

1. Pr. 40, sc.
2. Pr. 36, sc.

nité et universalité étaient jointes : les attributs universels de Dieu étaient les types de choses éternelles. Maintenant l'éternité est attribuée, non tout à fait et dans tous les sens, au corps particulier, à l'individu physiologique, mais pourtant à l'idée du corps particulier. « Il y a nécessairement en Dieu une idée qui exprime l'essence de *tel ou tel* corps humain sous le caractère de l'éternité [1]. » Voici ce que nous sommes : l'idée éternelle d'un corps individuel périssable. Nous sommes éternels et mortels à la fois. Gardons-nous cependant de trouver en nous une double nature. Notre corps lui-même, comme toutes choses, a deux façons d'être réel : il est réel dans la durée, il est réel aussi dans l'éternel, et là, son éternelle essence ne diffère pas de l'idée éternelle que nous en avons.

Négligeons d'apparentes vicissitudes. Une intime union d'individuel et d'éternel dans la connaissance est le meilleur de nous : la connaissance des individus singuliers dans leur essence éternelle. Nommons-la, d'un terme dont le sens a été plusieurs fois élargi, connaissance du troisième genre. (Spinoza semble revenir sur la critique du second livre et admettre que nous puissions connaître dans leur essence d'autres êtres que nous-mêmes [2].) En la connaissance du troisième genre se trouvent vertu, repos, perfection, bonheur. « L'effort suprême de l'âme, sa suprême vertu sont de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre [3]... De ce

1. Pr. 22.
2. Pr. 24, 28.
3. Pr. 25.

genre de connaissance naît pour l'âme le plus parfait repos dont elle puisse jouir [1]... A mesure que chacun de nous possède à un plus haut degré ce genre de connaissance, il a de soi-même et de Dieu une conscience plus pure, en d'autres termes, il est plus parfait et plus heureux [2]. » En cela consiste enfin notre liberté, dont nous comprenons maintenant qu'elle n'ait ni commencement ni fin, qu'elle soit donnée dans l'éternel.

IV

Dans les dernières propositions de l'*Éthique* la liberté reçoit les noms théologiques de béatitude, de gloire et de salut [3], la doctrine intellectualiste prend un accent religieux.

Connaissance pure, ce n'est pas assez dire. Un surcroît s'ajoute à la vie intellectuelle pour en faire la béatitude. « Plus l'âme est propre à connaître les choses d'une connaissance du troisième genre, plus elle désire les connaître ainsi [4]. » Il faut entendre la connaissance comme un désir. Il faut l'entendre aussi comme une joie. « Tout ce que nous connaissons d'une connaissance du troisième genre nous fait éprouver un sentiment de joie, accompagné de l'idée de Dieu comme cause de notre

1. Pr. 28.
2. Pr. 31, sc.
3. Pr. 36, sc.
4. Pr. 26.

joie[1]. » Appelons ce désir et cette joie de leurs noms mystiques, amour de Dieu, béatitude. L'amour de Dieu, nous le savons, est un sentiment sans analogue, sans attache aux passions, pure lumière, flamme de l'intelligence, amour-intelligence (*amor intellectualis*). La béatitude est une joie incomparable. Elle n'a pas de cause antérieure à elle-même. Non, elle ne vient pas du temps; elle est la joie dans l'éternel. « Si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la béatitude consiste pour l'âme dans la possession de la perfection elle-même. L'âme a possédé éternellement cette perfection que nous avons supposé qu'elle commençait d'acquérir[2]. » Cette éternelle perfection, cette béatitude sont appelées par les théologiens l'état de gloire, le salut. A sa théorie propre, Spinoza peut fondre ainsi le meilleur des doctrines religieuses et, à l'exemple de son vieux maître, Léon Hébreu, couler dans sa doctrine rationnelle la philosophie d'amour qui la gonfle et l'épanouit.

L'amour intellectuel nous mêle à l'infini de Dieu, au point qu'il n'est pas possible de distinguer en cet amour ce qui vient de Dieu, ce qui vient de nous. « L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même[3]... L'amour de Dieu pour les hommes, l'amour des hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose[4]. » Qu'on le rapporte

1. Pr. 32.
2. Pr. 33, sc.
3. Pr. 36.
4. Pr. 36, sc.

à Dieu ou à l'âme, c'est une paix, une plénitude, une joie qui est une chose et qu'il importe peu, à la limite, de mettre en notre âme ou en Dieu, au moment où la distinction entre nous et Dieu s'efface. Dieu s'unit au fond de l'âme et la remplit de son infinité ; « l'essence et l'existence de notre âme résultent de la nature divine et en découlent continuellement[1] ».

L'amour intellectuel de Dieu est éternel. « Il n'y a d'amour éternel que lui[2]. » Là est le sommet de l'*Éthique*. Du point de vue de l'éternité et de l'amour, la doctrine entière s'illumine. C'était pour réserver l'éternité que l'auteur, au quatrième livre, a condamné l'espérance aussi bien que le repentir, l'image du futur et celle du passé. C'était pour réserver l'amour qu'il a fait accueil à l'inspiration chrétienne. Et son effort singulier nous apparaît maintenant : chasser de la morale l'image du temps. Les vieilles métaphores de lutte et de récompense, de dette et de paiment, d'offense à Dieu et de réparation, ces métaphores qui ont pénétré à fond notre morale, reposent sur l'image d'un passé et d'un avenir. Elles représentent en morale la part de l'imagination. Tout calcul moral qui escompte la réalité de l'avenir est mal fondé. Il est inutile de craindre que les passions soient punies autrement que par elles-mêmes ; il est vain d'espérer qu'une âme triste et misérable soit mise tout d'un coup en possession de la félicité ; il est superflu de souhaiter pour l'amour intellectuel de Dieu une autre

1. *Ibid.*
2. Pr. 33, 34, cor.

récompense que lui-même. Dieu ne se venge pas et on ne peut pas l'attrister. Si l'on s'est mis une fois au point de vue de l'éternité, on a compris la doctrine, qui tient en un mot pour qui l'a comprise et qu'aucune démonstration ne fera sentir à qui n'en a pas le pressentiment.

A ceux pourtant qui ne sont pas aisément si généreux et si intrépides qu'il leur suffise d'être éternels, à ceux dont l'imagination a besoin encore de quelque prolongation et d'un peu d'immortalité, ne laissera-t-on rien? « Si l'on examine l'opinion du commun des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée et la conçoivent par l'imagination ou la mémoire, persuadés que tout cela subsiste après la mort[1]. » Que nous importe de subsister ou non? La longueur de l'existence n'a qu'un rapport incertain avec la richesse de l'essence. Des êtres médiocres durent sans fin. Qu'avons-nous besoin de l'immortalité des pierres? Pourtant, à Spinoza lui-même il arrive de parler de survivance[1]. « L'âme n'est sujette aux passions que *pendant la durée du corps*[2]... L'âme humaine peut être d'une nature telle que ce qui périt d'elle avec le corps ne soit d'aucun prix en comparaison de *ce qui continue d'exister après la mort*[3]. » C'est la théorie connue de l'immortalité partielle, théorie qui remonte à Aristote et que Spinoza

1. Pr. 34, sc.
2. Pr. 34, cor.
3. Pr. 38, sc.

prend dans Maïmonide[1]. Il fait même un pas de plus. Un corps mieux adapté est le symbole nécessaire d'une âme plus parfaite. « L'enfant dont le corps est frêle et dépend surtout des causes extérieures, l'enfant qui est encore tout mélangé aux choses, a une moindre conscience de lui-même, des choses et de Dieu. Notre principal effort en cette vie, c'est de transformer le corps de l'enfant en un autre corps adapté à un grand nombre de fonctions[2]... Celui dont le corps est adapté à un grand nombre de fonctions a une âme dont la plus grande partie est éternelle[3]. » Proposition étrange, si l'on y réfléchit. Elle met en lumière l'impossibilité pour l'âme la plus spiritualisée d'être séparée d'un corps. Il répugne à Spinoza que la partie la plus parfaite de l'âme puisse survivre sans être jointe à un corps plus parfait. Là se rapportaient sans doute les considérations sur la transmigration des âmes qu'il a jugées caduques et retranchées de l'*Éthique*. Il n'est pas allé jusqu'à la théosophie de Léon Hébreu. Peu importe, en tout cas, de nier l'immortalité, pourvu qu'on se détache de l'énorme intérêt qu'elle inspire. L'immortalité n'est pas à ranger parmi les choses impossibles, il suffit de la ranger parmi les choses presque indifférentes.

Spinoza, en terminant, prie le lecteur qui ne convient

1. « *La chose qui reste séparément après la mort* est ce qui est devenu intellect en acte » (*Moré Neb.*, I, p. 328, cité par O. Hamelin, *Année philos.*, 1900).

2. Pr. 39, sc.

3. Pr. 39.

pas de l'éternité de l'âme de ne pas rejeter le reste pour cela. L'intrépidité et la générosité, la charité, la religion, tout le quatrième livre et la moitié de celui-ci composent une morale sûre, indépendante de l'éternité[1]. L'incertitude à son tour de la vie future ne doit pas nous faire hésiter devant ces biens certains. Nous ressemblerions à des hommes qui s'empoisonneraient parce qu'ils n'espèrent pas jouir à perpétuité d'une bonne nourriture[2]. Si enfin de la morale de l'éternité nous voulons retenir une seule maxime en mémoire, rappelons-nous qu'il n'y a pas dans la vie intérieure de lutte suivie de repos; la métaphore nous trompe, c'est le repos, la paix intérieure qui précède, c'est en elle que nous trouvons le pouvoir de dominer la passion. Nous ne sommes pas heureux parce que nous faisons le bien, mais nous faisons le bien parce que nous sommes heureux. « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même[3]. »

1. Pr. 41.
2. Pr. 41, sc.
3. Pr. 42.

CHAPITRE VIII

SPINOZA

Il prit demeure à La Haye, la ville aristocratique et discrète, où la vie se passe en visites et en entretiens, le séjour de Néerlande le plus plaisant pour un délicat. Des personnes de qualité l'y avaient attiré en lui assurant que l'air y est plus sain qu'ailleurs. Il logea d'abord au second sur le derrière d'une maison ; il s'y faisait apporter à manger. Puis voyant qu'il dépensait un peu trop, il prit pension chez le sieur Van der Spyck, peintre et militaire, dans une claire maison vernissée, en face d'un canal silencieux où coulaient, à l'ombre des petits ormes, les barques à la fine mâture. L'antichambre, ornée d'un portrait, avait pour meubles la bibliothèque de sapin à cinq rayons, où s'alignaient vingt-six in-folio, surmontés d'une centaine d'in-quarto et d'in-octavo et d'une quarantaine d'in-douze, une table de chêne à trois pieds, un coffre peint, un vieux coffre contenant un jeu d'échecs noué dans un sachet, et deux tables de sapin sur lesquelles on trouva, à sa mort, une meule à émoudre, des lunettes astronomiques en réparation, une autre en bon

état, du verre, des tuyaux de fer-blanc, un entonnoir et quelques outils. A côté, dans une chambre à rideaux rouges, le lit avec deux oreillers, deux couvertures, couvre-lit rouge et courte-pointe. Enfin, dans la toilette, le linge, les vêtements d'intérieur (habit de couleur et vieil habit de serge, camisole de cuir, cravate de coton, souliers gris) et les vêtements de ville : un habit turc noir, un manteau turc noir, un manteau turc de couleur, une paire de bas en sayette noire, des souliers noirs à boucles d'argent, deux chapeaux noirs, un manchon noir, une paire de gants, dix-neuf rabats, dix paires de poignets à la mode, un mouchoir damassé et une signette de clef pendant de la poche[1].

Il vivait d'une pension de deux cents florins que lui donnait Jean de Witt, d'une rente de trois cents florins que lui avait laissée Simon d'Uriès (quinze cents francs peut-être de notre monnaie), et du produit de son travail. Il était désintéressé. Une personne qui lui devait deux cents florins ayant fait faillite, il ne s'en plaignit pas et retrancha en souriant sur son ordinaire. Simon d'Uriès lui avait laissé cinq cents florins; il les réduisit lui-même à trois cents parce qu'il n'avait pas besoin de plus et que posséder, disait-il, c'est être possédé. De sa famille il n'avait hérité qu'un lit, fort bon à la vérité, et le tour de lit qui en dépendait.

Il faut penser à ces « philosophes » de Rembrandt qui ont pour conversation quelques in-folio et passent

1. *Inventaire...*, Freudenthal, p. 158.

la journée à les relire et à les méditer, ou bien aux gens qu'on appelait « chimistes », sortes de pharmaciens à face fiévreuse qui tenaient boutique d'objets rares, sans se soucier du gain, avaient chez eux des livres peu communs et passaient pour s'occuper de recherches étranges ou pour avoir trouvé un système philosophique. Les savants officiels les ignorent ou les dédaignent, ou s'ils leur rendent visite, c'est dans l'espoir secret de tirer d'eux quelques idées qu'ils sauront mettre à profit; mais ils en imposent aux gens de peu, qui ne comprennent guère les savants officiels et s'engouent facilement pour les inventeurs dédaignés. Il y eut en lui du « chimiste » Brechtelt, son ami. Il y eut aussi en lui du cordonnier « philosophe » Jacob Boehme à qui, de son temps, on le compara. Il fonda, sans le vouloir, une secte religieuse populaire.

Son désir était au contraire de prendre rang parmi les savants officiels. Il en fut empêché par le défaut de recommandation, par sa santé, par son tempérament. Rabbin manqué, professeur sans barrette, il n'eut jamais d'état social bien défini. Il ne fut pas, comme Geulincx, lecteur à l'Université de Leyde; il donnait, à côté de l'Université, des répétitions de philosophie assez mal vues des professeurs. Il se hâtait, à la première alerte, de rentrer dans le rang et de faire preuve d'orthodoxie. Il n'eut pas l'audace d'élever chaire contre chaire, ni d'être, comme Descartes, au milieu des professeurs en titre, une sorte d'officier de fortune. *Caute* fut bien la devise de ce timide. Il y eut de la

timidité dans sa crainte de la discussion et dans sa façon de couvrir sa pensée de la cuirasse mathématique.

Il fut membre honoraire d'une église chrétienne, sans baptême, sans affiliation, mais assidu aux offices et d'un zèle irréprochable [1]. Il eut cependant la réputation d'un athée : il excita l'indignation et la curiosité. La Haye n'est jamais sans voyageurs qui cherchent à voir ce qui mérite d'être vu ; les plus avisés auraient perdu leur voyage s'ils ne l'avaient pas vu. Hénault, poète français, qui se piquait d'athéisme, fit exprès le voyage. Sébastien Kortholt, qui vint trop tard de Hambourg, fut presque déçu d'apprendre qu'on pût être athée gratuitement; Bayle laisse percer la même déception. Gratuitement donc on le persécuta. Ce fut l'événement typique qui revint constamment dans sa vie, à Amsterdam, à Leyde, à La Haye.

Pour augmenter ses ressources, il dut tenir fabrique d'instruments d'optique. Il retombait ainsi presque forcément dans le « chimiste ». Il n'eut pas, comme Des-

1. Voyez, dans un sens, Séb. Kortholt. (*De tribus impost.*, 1700, Præf. : *Set amen professus est Christianum et vel Reformatorum vel Lutheranorum cœtibus non modo ipse adfuit, sed et aliis auctor sæpenumero et hortator extitit, ut templa frequentarent*), et Bayle (*Dictionn.*, 1702, p. 2767 : Je viens d'apprendre une chose assez curieuse, c'est que depuis qu'il eut renoncé à la profession du judaïsme, il professa ouvertement les assemblées des Mennonites ou celles des Arméniens d'Amsterdam. Il approuva aussi une confession de foi qu'un de ses intimes amis (Jarigh Jellis) lui communiqua); et dans l'autre sens, Stoup (*La Relig. des Hollandais*, 1673, p. 65 : Il n'a point abjuré la religion des Juifs ni embrassé la religion chrétienne), et Colerus (*Vie de Sp.*, 1705, ch. 3 : Il n'a jamais embrassé le christianisme, ni reçu le saint baptême, et ne s'est jamais déclaré pour aucune secte).

cartes et Leibnitz, la fortune suffisante pour voyager, avoir des relations. De sa naissance à sa mort, il alla d'Amsterdam à La Haye, dix lieues avec un arrêt en route. Les savants authentiques qui le connurent, Leibnitz, Huygens, le tinrent en somme en petite estime; ils le regardent d'assez haut et parlent de lui avec aisance. Quand on publiera les œuvres posthumes, Leibnitz ne se souciera pas d'y avoir son nom couché en toutes lettres. Ses amis le déchiraient sous main pour faire leur cour aux puissances. Oldenburg, le plus délicat d'entre eux, ne comprit rien au *Traité de Théologie* et, sachant qu'il voulait publier l'*Éthique*, le supplia de n'y rien mettre « qui puisse servir d'excuse aux vices ».

Le meilleur de sa vie fut d'avoir eu l'amitié du grand pensionnaire, Jean de Witt, homme simple de manières et sans fortune, qui n'avait pas de carrosse pour aller à Scheveningue. Cette noble amitié lui fixa un but : raffermir par l'exégèse la foi religieuse, armature de la société, que les disputes théologiques ébranlaient; donner pour fondements solides à l'État la neutralité confessionnelle et le libéralisme autoritaire. Mais la mort de Jean de Witt le rendit à sa petite vie. Il compléta son essai d'exégèse par un essai de grammaire hébraïque, et son programme pour la République, qui avait été sans influence, par un programme pour le stathoudérat qu'il ne put achever et qui passa inaperçu. Il démêla certains principes élémentaires sur lesquels reposait la scolastique et il donna les règles morales qui avaient dirigé sa vie sous une forme qui les rendait

presque illisibles. Personne n'entendit la voix faible de ce solitaire qui, incommodé par une fièvre lente, traînant sa vie modique, voulait affirmer qu'il est beau d'être fort et d'aimer. Il passa auprès des plus bienveillants pour un esprit bizarre qu'on ne comprenait pas.

Ce qui resta de lui, ce qui survit encore dans la notice de Colerus, c'est sa bonté, sa douceur, le charme de sa personne. Vingt ans après, le pasteur luthérien est encore sous le charme et, écrivant la vie de ce réprouvé, il est obligé de résister à la tentation. « Arrière, Satan, que le Seigneur te ferme la bouche! » Ses manières avec ses hôtes étaient exquises. Certains traits sont inoubliables. « S'il lui arrivait de témoigner son chagrin par quelques gestes ou quelques paroles, il ne manquait pas de se retirer aussitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienséance. Il était affable et d'un commerce aisé, parlait souvent à son hôtesse, *particulièrement dans le temps de ses couches,* et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie. Il enseignait aux enfants combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. » Mais Colerus l'a un peu affadi. Ses voisins virent en lui une nature de prêtre, douce et sérieuse, simple et chaste, ils ne virent pas la grande passion de l'homme qui cherche l'intelligence.

Il mérite qu'on parle de lui autrement que d'un ton confit. Ce fut un esprit entièrement positif, un homme dur, sans humilité, sans tendresse. Il ne fut pas résigné. « Il y a des hommes ainsi faits, dit-il, qu'il n'y a rien qu'ils supportent avec plus d'impatience que de se voir

reprocher des opinions qu'ils considèrent comme vraies et imputer à crime ce qui, au contraire, anime et soutient leur piété envers Dieu et envers leurs semblables. » Il riposta violemment sur l'article d'athéisme[1]. Il a des mouvements colères et méprisants. Il ne voit qu'après effort dans les vices des hommes la nécessité intérieure qui les rend supportables. Il n'est pas tendre de nature, il est bon par intelligence. Il déteste la pitié pour les animaux, l'aumône, tout apitoîment, tout sentiment de femme. Il méprise les rêveries, la mélancolie, la musique « bonne pour un mélancolique qui se lamente sur soi-même ». Rien de ce qui peut être traduit par la musique ne traîne dans son âme. Il ne fait aucune place à l'enthousiasme, à l'instinct, au cœur. Il est sans admiration ; il veut « comprendre les choses naturelles en philosophe, au lieu de les admirer en homme stupide[2] ». Son regret d'avoir été enfant n'est adouci que par la pensée que c'était inévitable[3]. De tout ce qui est inférieur à l'intelligence, il fait bon marché.

Peu de philosophes l'ont pris d'aussi haut que lui avec les croyances reçues. Il s'affranchit de toutes les opinions communes sur Dieu et l'âme, sur le bien et le mal, sur l'immortalité. « L'humilité n'est pas une vertu. Le repentir n'est pas une vertu. L'espérance n'est pas une vertu. Quiconque naît libre et reste libre n'a aucune idée du bien ni du mal » : on ferait un catalogue de ses né-

1. Lettre à J. Oosten.
2. *Éth.*, I, App.
3. *Éth.*, V, 6, sc.

gations tranchantes. Il méprise ce qu'on entend d'ordinaire par morale : la crainte, mère de la morale. Son christianisme n'implique ni croyance (« croire sans savoir n'est pas d'un homme »), ni mystère, ni sentiment de l'infini, ni Dieu sensible au cœur, ni espérance, ni tradition. C'est une affaire de philologie et de foi, et la foi, telle qu'il l'entend, n'est pas une croyance ; c'est un sentiment très clair, très intellectuel, une plus haute tension de l'intelligence, qui devient amour. En politique, il n'a pas de sentiment, pas de scrupule, pas de parti pris. Il ne tient compte que de deux choses positives : l'intérêt de chacun, l'intérêt de l'État. Il ne protesta pas contre la révolution césarienne ; il acceptait toujours un fait. Autour du donné positif, il rogne la moindre frange de sentiment ou d'idéal. En présence d'un fait certain ou d'une idée claire, que lui importe le sentiment commun des auteurs ou des hommes ! « Toutes les raisons dont se sert le vulgaire pour expliquer la nature, ne sont que des modes de l'imagination[1]. » Les auteurs délirent, Aristote et l'antiquité délirent, Descartes et Hobbes délirent fréquemment. L'humanité presque entière est démente. Lui aussi, il a eu des rêves et des hallucinations. Il s'est roidi. Il n'a aucun orgueil personnel, ce qui serait la pire démence, il a l'orgueil dur de l'intelligence. « Je ne suis pas tenu, dit-il, de débattre tous les songes que chacun peut faire. » Les opinions courantes n'excitent en lui que le rire ou le

1. *Éth.*, I, App.

dégoût, *vel risum vel nauseam movere solent*[1]. C'est à l'ironie qu'il s'en tient d'ordinaire. La réponse à Albert Burgh, les lettres à Hugo Boxel sur les spectres sont d'une ironie méthodique et froide, qui atteint par éclats à l'évidence frappante ou à une sorte d'éloquence tendue et contenue. Un ton compassé, des formules denses, et, à la première objection, l'ironie qui apparaît, voilà sa façon quand il expose ses idées. A Simon d'Uriès qui lui demande comment il peut entendre la même chose par les noms de substance et d'attribut, il répond : « Par Israël, j'entends le troisième patriarche, et la même chose par Jacob, nom qui fut donné à ce patriarche parce qu'il tenait en naissant le pied de son frère », ce qui ressemble bien à une raillerie aggravée d'érudition. Soyons en éveil. Il se serait moqué de ceux qui le lisent d'enthousiasme et ne sentent pas la pointe d'ironie hautaine. Le ton bénin de certains de ses biographes lui aurait donné la nausée ou le franc rire.

Par certains côtés, il est bien un néerlandais joyeux, ennemi de l'imagination. Il a le réalisme de ses concitoyens et leur gaîté, affinée par l'optimisme des malades. Il fumait délicieusement la pipe hollandaise, il jouait aux échecs ou, d'autres fois, il faisait battre des araignées et, à les voir, il éclatait d'un rire où sonnait son âme claire. Il aimait la société et la ville. « Que les *mélancoliques* vantent de leur mieux, dit-il, la vie grossière des champs... » La nature porte à la tristesse.

1. *Éth.*, II, 35, sc.

Dans ce pays de sables, de dunes, de routes grisâtres, les herbes sèches, les mousses tendent à détruire tout ce que l'homme élève : piquets de barrières, murs et chaumières, à percer le toit, à faire fuser le bois, à disjoindre les briques; il y avait place pour une race résignée, concentrée, isolée; il y eut au contraire une race joviale et entreprenante, qui relève infatigablement les murs, les digues, entretient les maisons, toujours vieilles, toujours neuves, et dont la propreté est la poésie. Il est emporté du même élan. Il sait le pouvoir de la bonne humeur et de la bonne entente. Il croit à l'heureux accord de tous les intérêts.

Mais déjà la bonne entente a cessé. D'un côté, le peuple épais, têtu, qui ne peut surmonter le patriotisme atavique, l'attachement à la dune, et résiste aux hommes qui veulent l'amener à la raison; de l'autre, l'aristocratie républicaine qui ne s'asservit pas aux intérêts étroits de la nation hollandaise, mais veut être le sens et la haute justification de la société, représenter en Europe les idées de tolérance, de liberté, un type plus élevé d'homme. La faute des circonstances était survenue : la triste et incessante guerre contre l'Angleterre, le manque d'écho en Europe, tout le malaise qu'exploita l'agitation césarienne, le parti fanatique enrayé à force de courage et de raison mais non abattu, renaissant et grondant dès que la force qui le maintient se relâche. Dix ou douze visages graves et énergiques passent dans la foule hostile, hommes d'État, philosophes, et, à quarante ans d'intervalle, deux couples :

Barneveldt et Grotius, Jean de Witt et lui. Il connut le stoïcisme d'action. Dans cette atmosphère, la simple tolérance devenait du courage. Il fit partie d'un séminaire héroïque contre la foule. Qu'il n'ait pas été déconcerté par le meurtre de Jean de Witt, par la ruine de tout son programme religieux, politique, moral, qu'il ait pu garder, malgré quelques ressauts, la sérénité de sa vie et qu'il ait recommencé sans récrimination à être un bon citoyen, c'est la plus belle épreuve qui ait été faite de sa force d'âme.

C'est au groupe aristocratique que de toutes façons son goût le rattache, et non à la foule rustique des bons compagnons courtauds, balourds et jargonnant. « Il avait, nous dit-on, une politesse plus approchante de la cour que d'une ville de commerce à laquelle il devait sa naissance[1]. » Son teint olivâtre, son élégante perruque de jeune homme, son latin, sa sobriété et son désintéressement tranchaient parmi les faces rosées et bouffies, parmi les gros mangeurs et les courtiers enrichis. Il avait le goût de la toilette; la négligence est, disait-il, « la marque d'une âme basse[2] »; il raille les parvenus qui lésinent sur le soin du corps[3]. Il s'intéressait aux arts et prenait des croquis des personnes qui lui rendaient visite. La vie polie s'était développée. Au cabillaud et au hareng, le brochet, le saumon et le bar avaient succédé, et toute l'élégance nouvelle : les hautes

1. Lucas Freudenthal, p. 16.
2. *Ibid.*
3. *Éth.*, IV, App.

cheminées à colonnes de marbre, les leçons de musique, prétextes à réunions galantes, la musique partout, aux repas intimes, dans l'atelier des peintres, à la toilette des dames, les robes de soie pâle, les corsages de velours, les bijoux, les perles, les tapis d'Orient et tout le luxe de la table : le gibier, les fruits rares, les vins du Neckar et de France, les verres de Venise, les porcelaines de Chine, les buires d'argent et partout quelque mandoline. Aux vieillards à petite tête, yeux bleus très rapprochés, grandes oreilles, têtes de gens qui ont toute leur vie obéi à la consigne et fait leur devoir, se mêlaient des jeunes gens plus délicats, plus hautains, au visage éclairé, campés fièrement en regardant droit. Ils élevaient plus haut leur gaîté à mesure que la foule s'assombrissait dans le fanatisme. « Le rire est un pur sentiment de joie; il ne peut avoir d'excès et de soi il est bon. S'il est légitime de satisfaire sa faim et sa soif, en quoi le serait-il moins de chasser la mélancolie? Telle est, du moins, ma manière de voir, quant à moi, et j'ai disposé mon esprit en conséquence. Aucune divinité ni qui que ce soit ne peut m'imputer à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante. Il est d'un homme sage d'user de tout et d'en jouir le plus possible. Il est d'un homme sage de se refaire et de se récréer par une nourriture et une boisson légères et délicieuses, par le parfum et la beauté des fleurs, par la toilette, la musique, le jeu, le théâtre. Chaque organe du corps humain a continuellement besoin d'aliments nouveaux et variés,

afin que le corps tout entier soit également propre à toutes ses fonctions, afin que l'esprit à son tour soit propre à comprendre plus de choses à la fois[1]. » Il n'eut rien d'ascétique, à moins que l'on appelle ascétique toute vie d'indépendance et de pensée. Il ne recommande pas un état sans rire ni larme, mais le rire; il ne conseille pas la destruction des passions, mais l'exaltation du désir. Il ne conseille ni l'indifférence des stoïciens aux passions, puisque les passions seront toujours en nous, ni leur abaissement à un niveau inoffensif où elles puissent être satisfaites, mais la jouissance des passions volontairement spiritualisées et aiguisées jusqu'à l'amour de Dieu.

Il ne sentit pas de disproportion de ses goûts à sa condition. La source de sa joie était plus haute. De son exceptionnelle jeunesse il avait gardé la courbure de sa pensée. Il s'échappait des sables de La Haye; il vivait secrètement avec ses livres, avec Maïmonide et les rabbins espagnols, avec Léon Hébreu et Machiavel. Il est une intelligence juive, épanouie dans la joyeuse Hollande et élevée au grand style par l'Espagne et par l'Italie. La destinée morale de la Hollande l'inquiétait, mais non les guerres contre l'Angleterre. « J'attends, dit-il en parlant de la guerre, qu'ils aient leur saoul de sang et se reposent pour mieux travailler. Pour un ironiste notre temps est à périr de rire. Moi, je ne ris ni ne pleure, j'observe. La nature humaine n'est pas

1. *Éth.*, IV, 45, sc. 2.

risible ni, certes, lamentable, elle fait partie de la nature. Autrefois, je trouvais certaines choses inutiles, mal arrangées, absurdes. Aujourd'hui je laisse chacun vivre à son naturel, et mourir, s'il le veut, pour son plaisir, pourvu qu'il me laisse vivre pour la vérité[1]. » Il n'eut besoin pour délivrer son âme et apaiser sa pensée ni du luxe matériel, ni des éloges des autres philosophes, ni de l'amour d'une épouse. Du jour où il fut ébranlé par l'intelligence, il renonça allégrement aux passions dont il sentait comme tout le monde en lui-même des sources vives et profondes. Après les déceptions de sa jeunesse, il y eut une place d'attente en son cœur; l'intelligence s'y logea et le transforma tout entier.

Il fut passionné d'intelligence plus que de connaissance. Il n'eut pas la curiosité de Descartes, l'intérêt large, magnifique, porté à tout, ni l'esprit objectif de Leibnitz, la complaisance habituelle envers toute chose, l'hospitalité rayonnante et large de l'assimilateur indifférent à ce qu'il apprend. Les objets qui l'intéressèrent sont en petit nombre : l'exégèse du Vieux Testament, la politique pure, la morale et, par rapport à la morale, la métaphysique spéciale et la théorie des passions, pour résumer, le salut public et particulier. Comme il confondait le salut avec l'exercice de l'intelligence, la pureté de la connaissance lui importait bien plus que son étendue. Quand on lui proposa un voyage en France, il

1. Lettre 30, à Oldenburg (1665).

se défendit « de faire cette folie ». Dans le monde il ne voyait pas, comme Descartes, des sujets d'étonnement, mais des discussions, des disputes, des haines qu'il faudrait vaincre par l'amour. Lorsqu'on lui offrit une chaire à l'Université de Heidelberg, il refusa à cause de « la manie de contredire, qui fait prendre de travers et condamner même ce qu'on dit de plus juste. Comme j'en ai déjà fait l'épreuve, moi, simple particulier qui vis dans la solitude, j'aurais bien plus à la redouter si je m'élevais à une si haute dignité[1] ». N'est-ce pas le langage d'un homme qui tient à la sagesse, qui est individuelle, plus qu'à la connaissance, qui est générale et s'impose par la discussion? Pour mieux dire, la connaissance, telle qu'il l'entend, est individuelle aussi. Elle n'est pas abstraite, froide, impersonnelle, elle est vie, jouissance et joie. Si, par impossible, le caractère salutaire de la connaissance n'était pas identique au caractère de vérité, c'est au caractère de vérité qu'il préférerait renoncer. « Le profit que j'ai tiré de l'exercice de l'intelligence, même s'il m'arrivait d'y surprendre l'erreur, me rendrait heureux, car il fait ma jouissance et je m'étudie à ne passer point la vie dans le désenchantement et la plainte mais dans la tranquillité, la liesse et l'hilarité[2]. » Une connaissance l'intéresse comme une pièce dans la construction de sa sérénité intérieure : attitude tout opposée à ce qui

1. Rép. à Fabricius.

2. 2e lettre à Blijenberg. Saisset lit sans raison *infortunatum* au lieu de *fortunatum*.

est pour nous l'esprit scientifique et singulière même à cette époque. Il ébauche seulement sa métaphysique et sa théorie des passions parce que cela suffit au but qu'il se propose. S'il mène plus loin son exégèse biblique, c'est qu'il faut, en cette matière, pour que la foi religieuse soit sauvée, pousser la critique jusqu'au bout. Bien qu'il soit nourri plus qu'un autre de lectures, personne n'a moins cherché que lui la connaissance pour elle-même.

*
* *

Le tiers de sa bibliothèque est occupé par les livres d'exégèse et de linguistique, le tiers par les savants, le reste se partage entre les écrivains politiques, les philosophes, les historiens et les poètes. C'est la bibliothèque d'un homme qui s'occupe de philologie hébraïque et que la politique, la philosophie, l'astronomie, la médecine, l'histoire ancienne, la poésie latine et la littérature espagnole intéressent. Elle ne contient presque rien pour les bibliophiles : Schuller et Leibnitz en ont fait peu de cas[2]. A cette époque, les livres étaient chers; acheter les œuvres de Gongora ou celles de Descartes, était une véritable décision. C'était le temps où Isaac Vossius pouvait à la fois éditer Justin et se faire connaître en physique, où Velthuysen

1. Lettre de Schuller du 5 nov. 1677 (Freudenthal, p. 205).

était théologien et anatomiste, où le bourgmestre Hudde joignait la réputation d'homme politique à celle de géomètre. L'histoire rendait l'honnête homme plus prudent, la poésie plus spirituel, les mathématiques plus pénétrant, la physique plus profond, la morale plus réglé, la rhétorique plus fort dans la dispute. Il fut un rabbin honnête homme.

La première partie du *Traité de Théologie et de Politique* ne serait pas refaite de nos jours, à moins d'une dizaine d'années de préparation. Voici les textes : deux textes latins vulgaires de l'Ancien Testament — le texte catholique in-folio de Pagnino (Cologne, 1541) et le texte protestant in-quarto de Tremellius et du Jon (Francfort, 1575) —, puis le texte hébreu de Buxtorf (Bâle, 1619) en deux précieux in-folio où, par-dessous la vulgate, on touche la masore, et que tout le moyen âge rabbinique enrichit[1]. Puis les outils de travail : les indispensables Concordances de Nathan, le Thesaurus hébreu de Buxtorf, le Dictionnaire hébreu de Philippe Aquinas de Carpentras et deux ou trois autres ouvrages plus spécialement rabbiniques. Mais la masore elle-même, malgré l'enthousiasme de Buxtorf, ne donne pas le texte primitif; les voyelles et la ponctuation viennent des masorètes. Comment atteindre le vieux texte tout en consonnes? On le pourrait si on retrouvait les principes de la langue hébraïque, mais il

1. Sans mentionner une traduction espagnole pour les recherches rapides, ni un autre texte hebreu impossible à désigner. Voy. Freudenthal, p. 160-164 et 275-288.

n'existe à ce sujet que les deux pauvres grammaires de Mosé-ben-Joseph Kimchi (Ortona, 1519) et de Sébastien Münster, d'après Élia Levita (Bâle, 1541). Une grammaire de l'ancien hébreu était à faire. Il la commença. Il avait sous les yeux la *Grammaire philosophique* de Scioppius (Milan, 1628) et le *De arte grammatica* de Ger. J. Vossius (1635). A propos du Nouveau Testament, il déclarait ne pas savoir le grec. Il se servait du texte latin de Tremellius. Il lisait le grec cependant, bien qu'assez mal (il fait un contre-sens sur Josèphe); il avait deux ou trois textes grecs, un dictionnaire et trois grammaires.

Puis la foule querelleuse des commentateurs. Au premier rang le vieux Maïmonide, père des exégètes innombrables qui prétendent tout expliquer rationnellement. Voici les commentaires du P. Pereira sur Daniel (1562), la fantaisie récente d'Isaac de la Peyrère sur les hommes antérieurs à Adam (1655), les dissertations plus récentes encore de Velthuysen (*De usu rationis in theologia*, 1668) et de Wolzogue (*De scripturarum interprete*, 1668) nées de la controverse soulevée par Louis Meyer sur l'interprétation de l'Écriture [1]. On n'échappe à la fantaisie des coccéiens que pour tomber dans l'interprétation rationaliste. Le philologue est également gardé de l'une et de l'autre. « Le principe fondamental du *Traité de Théologie* est que l'*Écriture*

1. La *Clavis Talmudica* de Constantin L'Empereur (Leyde, 1634) et les rêveries cabalistiques de Joseph del Medigo (*Abscondita sapientiæ*, Amst., 1629) sont ici pour la curiosité.

doit être interprétée par elle-même : je ne l'ai pas posé comme une hypothèse, je l'ai établi sur une démonstration concluante et régulière[1]. » Les recherches philologiques, toutefois, n'ont pas leur but en elles-mêmes; elles préparent les études critiques qui conduisent elles-mêmes à comprendre ce que signifie le mot révélation et ce qu'enseignent au juste les livres saints. Il ne faut pas s'imaginer qu'une bien grande partie des livres saints puisse être éclaircie. « Je professe, sans restriction et sans détour, que je n'entends pas l'Écriture sainte, bien que j'aie passé quelques années à l'étudier[2]. » Presque tout est conjecture; il n'y a de certain que l'essentiel, la doctrine d'amour. Il faut avoir le courage de faire l'accord sur le certain et de laisser chacun libre pour le conjectural.

La bibliothèque sacrée est complétée par un petit nombre d'ouvrages théologiques, où le principal de la doctrine de la grâce est enfermé : le *De æterna predestinatione* de Jean de Bononia, le *De Satisfactione* de Grotius contre Socin, saint Augustin dans un abrégé in-folio, et l'*Institution chrétienne* de Calvin, en traduction espagnole. Prédestination éternelle, gratuité de la grâce, la grâce supérieure à la loi, seul, ce christianisme supérieur passera dans l'*Éthique* et sera rationalisé. Grâce, salut, état de gloire, amour de Dieu, béatitude, liberté, sous tous ces noms une même chose est affirmée, l'éternité de l'âme. Il y a une jouissance

1. Rép. à A. Burgh.
2. 2e lettre à Blijenberg.

dans l'éternel, un état incomparable que le *Traité de Théologie* rend presque indépendant des miracles, des cérémonies et des dogmes, et que l'*Éthique* épure de toute passion d'humilité et de toute métaphore prise au langage du temps. C'est le pur sentiment religieux. Et au-dessous de lui il y a un autre sentiment religieux qui est ennoblissement de l'obéissance, source élevée de sympathie entre les hommes. Chrétienne, l'œuvre, conçue en pays calviniste, l'est au sens de calviniste. Le salut individuel reste la préoccupation suprême. Il faut penser toutefois à un calvinisme sans épines, mitigé par l'esprit philologique qui préserve des ratiocinations, par l'influence arminienne qui préserve de l'intolérance et par le tempérament même du philosophe. Malgré la dureté de son intelligence, il est né avec un caractère d'amour dans le cœur qui s'est développé à mesure que son esprit s'est élargi. C'est à une religion intellectuelle, proportionnée aux habiles, qu'il a songé, mais à une religion cependant de concorde et d'universalité, « catholique » comme il dit, et dont le dernier mot est amour.

Les historiens antiques forment un autre groupe : Salluste, César, Tite-Live in-folio; le grand Tacite de Juste Lipse, un autre Tacite in-douze, Quinte-Curce, Arrien, Josèphe in-folio[1]. On y peut voir jusqu'à quel point l'antiquité est l'âge de la superstition et de la crainte. Pour le droit romain, les *Institutes*, en une

1. On peut leur joindre trois notices archéologiques.

petite édition. L'histoire moderne n'a que des pauvretés : deux recueils anecdotiques, en espagnol, une histoire contemporaine satirique, en italien, une histoire de Charles II d'Angleterre, en hollandais. L'histoire ecclésiastique est représentée par l'ouvrage scandaleux de Sandius (Amst., 1668), où l'on apprend « combien de faussetés les auteurs ecclésiastiques nous débitent et par quelle suite d'événements et d'artifices le pontife de Rome a mis la main, six cents ans après Jésus-Christ, sur le gouvernement de l'Église[1] ». Pour le possesseur de ces livres, l'histoire semble être un recueil d'anecdotes bonnes à jeter dans les disputes.

Les ouvrages proprement politiques ont une autre importance. Voici l'*Utopie* de Thomas Morus, fondement de la science politique moderne, — le *De arcanis rerum publicarum* de Clapmaier, — les *Considérations politiques* de Jean de la Court (1661) et les *Discours politiques* de Pierre et Jean de la Court (1662), en hollandais, — et trois ouvrages capitaux : Machiavel en italien et en latin, — le *De cive* de Hobbes (Amst., 1646), — le *De imperio summarum potestatum circa sacra* de Grotius (Paris, 1648). Machiavel est apprécié dans un passage du *Traité de Politique*[2], Hobbes dans une lettre à Schuller. Ils montrent la façon sèche et réaliste dont il convient de traiter la politique et ils débrouillent à merveille le droit du souverain, c'est-à-dire de l'État. Ils ont le tort de confondre le souverain avec le monarque et de fai-

1. Rép. à A. Burgh.
2. Ch. V, 7.

blir sur le droit naturel de l'individu. — Grotius explique le droit du souverain en matière ecclésiastique. Son programme, que Pierre de la Court a repris dans le *De jure ecclesiasticorum,* est le programme du parti républicain : liberté de la foi, soumission des actes; un pouvoir politique puissant, n'ayant pas d'église pour rivale, une vie religieuse intense restant chose individuelle. Il importe de faire la part de ce qui est individuel, la part de ce qui est social. La foi religieuse, la spéculation philosophique sont individuelles et libres, mais tout ce qui est social est soumis à l'État : « le serment doit être civique, non religieux ». Le droit de l'individu et le droit de l'État sont aussi absolus l'un que l'autre. L'un et l'autre seront invoqués tour à tour pour faire triompher la raison. Car la raison est la suprême souveraine. On peut discuter sur le régime le plus favorable à la manifestation de la raison, mais la raison une fois manifestée, on ne peut invoquer contre elle ni l'intérêt de l'État, ni la liberté des particuliers, car l'obéissance à la raison est à la fois pour l'État le plus haut intérêt et pour les particuliers le plus haut degré de liberté.

Le grec et le français sont représentés [1], mais l'espagnol et le latin dominent. L'anglais et l'allemand sont absents. Le hollandais semble méprisé. Non seulement la rusticité des Chambres de Rhétorique est tenue à l'écart, mais aucun des nouveaux poètes hollandais n'a

1. Homère et Lucien en grec; *La Logique ou Art de penser* de Port-Royal et le *Voyage d'Espagne* de Mme d'Aulnoye, en français.

pu forcer le seuil de ce latiniste, aucun livre d'emblèmes, aucune tragédie, aucun poème religieux, aucune pastorale, rien de Hooft, ni des italianisants, ni de Huygens, ni de Cats, ni de l'école de Dordrecht, ni de Vondel, ni des poètes d'Amsterdam[1]. Mais voici l'Espagne, le pays dont il parlait la langue et qu'il n'avait jamais vu, la vraie patrie de son imagination. La voici toute vive dans le *Voyage d'Espagne* de Mme d'Aulnoye. Et la voici dans sa littérature contemporaine : les Nouvelles de Cervantès, les Relations d'Antonio Perez, une comédie de Montalvan, un poème du juif Pinto Algado, un opuscule religieux de la Cuna, une anthologie de poètes et les œuvres complètes de Gongora et de Quevedo en plusieurs éditions. Ce sont les livres maniés avec joie. Et, plus chéris encore, voici dans un autre groupe les latinistes anciens et récents : les historiens, déjà mentionnés, — les Lettres de Cicéron accompagné d'un *thesaurus ciceronianus*, — les lettres de Sénèque et ses tragédies, — les Lettres de Pline le Jeune et ses panégyriques, — Plaute, — Virgile en trois éditions, — Ovide, le poète à la mode (il est cité deux fois dans l'*Éthique*, où ce sont à peu près les seules citations), — Martial, avec les notes de Farnabe, — Pétrone en une édition *variorum* toute récente, — le *De vita solitaria* de Pétrarque où il est élégamment démontré que l'homme

1. Peut-être savait-il mal le hollandais. Un épistolier hollandais se trouve dans la bibliothèque. Il s'y trouve des dictionnaires latin-hollandais, latin-français-espagnol, espagnol-italien, latin-grec, et le dictionnaire des neuf langues de Calepino.

solitaire est supérieur aux autres à toutes les heures de la journée : à la pointe du jour, à déjeuner, après déjeuner, à midi, au coucher du soleil, à souper, en se couchant et la nuit, que la sérénité et la liberté ne se trouvent que dans la solitude, mais qu'il faut être lettré pour goûter la vie solitaire, — les *Épîtres* grotesques de Baudius le Drôle, l'homme le plus débraillé des Pays-Bas, mais celui qui parlait le plus joli latin, — enfin un précieux poète Johannes Secundus, dont les dix-neuf *Baisers* recèlent à la fois la volupté d'amour et la volupté du bien dire.

Il fut lui-même un latiniste : que l'on compare sa langue, je ne dis pas au latin scolastique, mais au latin de Descartes et de Leibnitz ! Même dans l'*Éthique* il emploie peu de mots d'école, ni, si l'on peut dire, d'atelier. Il s'excuse devant *essendi*. Il n'invente pas de termes, il ne raffine pas sur les synonymes. Sa méthode consiste, au contraire, en des assimilations puissantes et extraordinaires, faites au moyen de l'adverbe *sive* : *Deus sive natura, verus sive realis, libertas sive beatitudo*. De deux termes courants, opposés parfois, il fait un seul mot neuf et spacieux. — Dans le style, il s'attache à supprimer les vérités moyennes qui sont comme l'eau mêlée à une liqueur trop forte : le « titre » philosophique ne peut être plus élevé que dans une page de lui. Il retranche toutes les circonstances de la pensée, les distinctions, les atténuations, les transitions, les explications même sommaires, les amas de raisons, les paquets de faits, les comparaisons, les citations, tout

ce qui fait le succès d'un livre au moment où il paraît et en compromet plus tard la durée. Il ne retient que l'idée pure, l'essence de pensée, dont la valeur relative est pesée avec scrupule. De tous les liens qui unissent les idées il ne garde que le plus tenace, le simple contact logique. Son style en prend un certain aspect d'éternité. — Les idées sont sous une lumière froide et égale ; presque aucune n'est éclatante, parce qu'un excès de tension en arrête l'expression complète. A l'instant même où nous le devinons qui s'exalte en lui-même, il appauvrit, amincit l'expression de la joie intérieure : d'où une forme si maigre donnée à une telle plénitude de sentiment. Dans l'*Éthique* le défaut s'exagère encore sous l'influence des lectures scientifiques. L'aspect de la mathématique est donné à une doctrine de béatitude et d'amour, ce qui nous gêne un peu. Il y a en outre en cet ouvrage une inégalité de démarche qui équivaut à l'obscurité. Tantôt on avance doucement, on piétine, et tantôt on enjambe. Les propositions sont claires, généralement bien disposées, mais la distance logique qui les sépare est tantôt insignifiante, tantôt démesurée. — La phrase est d'une matière dure, peu coulante. *Speremus pariter, pariter metuamur, amantes*, il cite ce vers d'Ovide et il aime cette façon avare de parler où les mots ont une valeur de position. En s'élargissant trop, sa phrase rencontrerait le style symétrique plutôt que le style oratoire, mais elle est incomparable pour donner, dans un petit espace, l'impression du plein, du métallique. C'est un style forgé. Il

reste fruste plutôt que flou. Il atteint à la flexibilité, jamais à la fluidité. Tout au plus il y sonne parfois une légère redondance, comme sous un marteau joyeux qui rebondit.

Une partie importante de la bibliothèque scientifique se rapporte naturellement à l'optique et à l'astronomie. Sans parler d'un traité technique de la taille du verre, d'une astrologie rustique, ni de l'astronomie du moyen âge de Jean de Holywood, il lisait, de l'époque de Képler, l'astronomie de Métius (1608, 3 vol.) et l'*Astrolabium* du même auteur, dirigés contre l'astrologie, les *Eclogæ chronicæ* de Képler (1615) destinées à déterminer la date de la naissance de Jésus-Christ, les *Refractiones cœlestes* du P. Scheiner (1617) sur la forme elliptique du soleil quand il arrive à l'horizon et un traité de Snellius sur la direction des navires (1627); — de l'époque de Descartes, outre les œuvres de Descartes, celles de Philippe de Lansberghe, qui défend le système de Copernic, et l'*Astronomie danoise* de Longomontanus (1640, in-folio); — de l'époque contemporaine, l'*Optique* de Grégory (1663) où est décrit le télescope à réflecteur que l'auteur a inventé et l'*Horologium oscillatorium* de Huygens (1673, in-folio). Pour approfondir l'astronomie il avait étudié les mathématiques pures. Il possédait, de l'antiquité, Euclide et Diophante, en traduction latine, et parmi les modernes, Viète complet (in-folio), la Géométrie de Descartes en deux éditions, les *Principia matheseos universalis* et les *Exercitationes mathematicæ* de van Schooten (1651 et

1657), une arithmétique, une algèbre, une géométrie et une trigonométrie en hollandais et les *Déterminations des équations* d'Érasme Bartholin (1663). Pour la physique, il avait quelques opuscules de Boyle qu'Oldenburg lui avait adressés : le *De elasticitate et gravitate aeris* (1663) et les *Paradoxa hydrostatica* (1669).

Cette collection de livres scientifiques s'est substituée à la collection des jeunes scolastiques, Heereboort, Burgersdijck, Suarez, Martini, Scaliger, Toletus qu'il a certainement maniés (les *Cogitata metaphysica* et le premier livre de l'*Éthique* en contiennent l'essence et des citations textuelles [1]) et à Giordano Bruno qui lui avait inspiré les « Dialogues » de sa jeunesse. Des philosophes italiens il n'a rien gardé, à part les *Dialogues d'amour* de Léon Hébreu, en traduction espagnole; rien de la scolastique, à part le *Systema logicæ* de Kekkermann (1600) et un gros Aristote, en latin, *nugas aristotelicas*, comme il dit; rien de Bacon, à part les *Sermones fideles*, recueil de réflexions morales dans le goût de Montaigne [2]. Sa bibliothèque philosophique se borne, peut-on dire, aux œuvres de Descartes (édition de 1661, complétée par le *De homine* et le premier volume des Lettres), si l'on compte que la Logique de Port-Royal, les *Paraphases à la philosophie cartésienne* de Clauberg et la *Logique novo-antique*, du même auteur, font suite au *Discours de la méthode*, et que le Manuel d'Épictète

1. Voy. Freudenthal, *Sp. u. d. Scholastik* (Festgabe v. Ed. Zeller).

2. En 1661, il possédait, semble-t-il, le *Novum organum*. Il citait à Oldenburg un aphorisme textuel (1re lett. à Old.).

et les Lettres de Sénèque sont pour expliquer les lettres à la princesse Élisabeth, et, en partie, les *Passions de l'âme*. Cette renonciation tardive à la philosophie courante et cette adhésion à la science nouvelle correspondent à l'évolution la plus sensible de sa métaphysique, je veux dire au passage de la théorie de la substance à la théorie qui se fonde sur le seul individu.

La théorie de la substance unique, le panthéisme substantialiste, a été l'aboutissant de toute la philosophie précartésienne. Pour y arriver, il lui a suffi de résumer et de conclure. Il a voulu mettre de l'ordre dans les trois définitions différentes de la substance que Descartes avait acceptées : une chose qui n'a besoin que de soi-même pour exister[1], une chose qui n'a besoin que de Dieu pour exister[2], une chose dans laquelle résident certains attributs dont nous avons idée[3]. Il a tiré au clair et brutalement simplifié une doctrine complexe et subtile. La métaphysique du premier livre de l'*Éthique*, qui a tant frappé les esprits et sur l'originalité de laquelle on s'est trompé, n'était, dans le principe, que le résumé scolaire et elle est restée la simplification élémentaire d'une philosophie courante. Elle existait confuse dans les philosophes italiens de la Renaissance et vers elle tout un courant issu de la scolastique dérivait. Que reste-t-il pour nous de la scolas-

1. *Principes*, I, 51 ; — *Médit.*, III.
2. *Abrégé des Médit.*
3. 2me *Rép.*, déf. 5.

tique des Pays-Bas et des philosophes italiens? Il reste le premier livre de l'*Éthique*. Lisez-le, le reste n'aura plus qu'un intérêt de détail.

De la philosophie antérieure à Descartes, spécialement des docteurs juifs, il a recueilli encore, de son propre aveu [1], la théorie de l'identité de l'intelligence à son objet, ce qu'on peut appeler le panthéisme intellectualiste. Il lisait dans Maïmonide, qu' « en nous l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose toutes les fois que nous possédons l'intellect en acte [1] ». Il lisait dans Léon Hébreu : « L'intelligence n'a point une essence circonscrite. Elle contient en soi tous les degrés d'être, de forme et d'acte de l'univers, tous ensemble, en essence, en unité et en pure simplicité, de sorte que, qui peut la connaître connaît en une seule vision toutes les choses de l'univers ensemble [2]. » Il a accepté la théorie de l'intelligence unique concurremment avec la théorie de la substance unique. Il a fait une ingénieuse application de l'identité de l'idée à la chose pour éluder le problème de l'union de l'âme et du corps. Quant à l'incompatibilité des deux théories, il a voulu la pallier, sa marque étant de ne jamais rien sacrifier : il a fait de l'intelligence un des attributs même de la substance, artifice simple d'apparence, mais qui laisse subsister, dans le détail, toutes les difficultés.

1. *Éth.*, II, 7, sc.

2. *Moré...*, t. I, p. 311, cité par O. Hamelin. *Année philosophique*, 1900.

A ces deux théories il a même voulu, à la fin de l'*Éthique*, en combiner une troisième encore, une sorte de panthéisme de l'amour, inspiré, lui aussi, de Léon Hébreu : « L'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne sont qu'une même chose. L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même [1]. » Qu'il s'agisse de l'identité de l'intelligent à l'intelligible ou de l'aimant à l'aimé, c'est en Dieu qu'il met cette identité. Du Juif il a gardé l'habitude d'esprit qu'il a finement analysée lui-même de tout rapporter à Dieu : par deux fois dans le second livre de l'*Éthique* un recours précipité à Dieu interrompt la déduction. Un tel procédé donne à la construction une unité apparente, mais les disparates se retrouvent en ce Dieu complexe, situé au confluent de la Pensée universelle, du Dieu substance des scolastiques et de l'universel Amour des théosophes italiens.

La construction, sans doute, est admirable dans le détail. La technique philosophique n'a jamais été plus consciencieuse ni plus habile. Mais de la perfection même du chef-d'œuvre naît à certains moments le sentiment de sa vanité : on sent parfois la combinaison gratuite, le jeu d'échecs métaphysique. Le remède était de mêler, comme Descartes, aux spéculations générales les recherches scientifiques. Il le fit, ou y songea; il

1. *Dialogues d'amour*, traduits par du Parc (*La philosophie d'amour de M. Léon Hébreu*, Paris, 1577), p. 90.

2. *Éth.*, V, 36 et sc.

remplaça ses livres de philosophie par des livres de science et le cours de sa pensée fut changé. Il n'apportait pas en science le même esprit que Descartes, le goût d'élargir, de « transférer », la crainte de quitter les choses physiques et sensibles. S'il ne revint pas aux philosophes de la Renaissance, à la conception poétique d'âmes, de forces vivantes, de répugnances et de sympathies, d'un amas de puissances instinctives, rien ne fait croire qu'il ait eu la large vision mécanique de Descartes, de poulies, de leviers, de chocs, de machines aux rouages engrenés. Son goût n'était pas d'accrocher les pièces les unes aux autres, mais de les inclure, de les faire rentrer les unes dans les autres. La réduction des corps matériels à un fond commun, l'espace, fut du cartésianisme ce qu'il comprit le mieux. En présence de deux corps, le salpêtre et l'eau-forte, il voulait que ce fût un seul corps : il pensait les ramener aisément l'un à l'autre et toucher sans effort l'étoffe unique des choses. Il refusait de dire : cela à côté de cela. A supposer deux individus irréductibles (Descartes les eût laissés comme tels), il leur cherchait de force une autre unité, en les supposant membres d'un individu supérieur. Désintéressée, cette tendance eût pu être féconde. Mais il ne s'occupait pas de science en savant; il y cherchait un enrichissement de son système. Il s'appropria, nous l'avons vu, une vue hâtive de l'anatomie naissante : la théorie de l'emboîtement à l'infini des individus les uns dans les autres. Elle lui permit de supposer un individu unique, quand l'unique substance ne suffisait pas. Elle

le satisfit, car, non moins que le besoin impérieux de l'unité, il avait le sentiment vif de l'individualité de l'âme humaine. Il ne se plaçait pas comme Descartes en spectateur; il ne cherchait pas une explication du monde dont l'âme humaine fût à peu près exclue. Les faits de sympathie s'expliquaient pour lui par l'état mental de l'amoureux, non par des rouages corporels subtils. Ce qu'il trouvait de plus haut en lui-même, en faire l'étoffe du monde : voilà la démarche la plus constante de sa pensée. Si c'est l'intelligence, le monde est intelligence, si c'est l'amour, le monde est amour, si c'est l'intérêt personnel, l'intérêt général est merveilleusement d'accord avec cet intérêt. Toujours l'homme fait partie de l'univers; jamais le sentiment d'un désaccord, ni d'une rupture de continuité; c'est au fond de l'individu qu'est trouvée l'essence de l'univers et de Dieu.

Les subtilités de la psychologie et celles de l'exégèse et de la politique l'intéressaient plus, en somme, que celles de l'algèbre et de la médecine. C'est dans les sciences morales qu'il a apporté un esprit positif. S'il a retranché la médecine de l'*Éthique*, il y a introduit une théorie des passions, rudimentaire, homogène du moins. L'affirmation du parallélisme absolu du corps et de l'esprit lui permettait de s'en tenir aux états mentaux, de même qu'elle permettra à d'autres, plus tard, de s'en tenir aux états corporels. Il y a joint une morale positive, indépendante, sans attaches nécessaires à sa métaphysique, un portrait du sage inspiré

de la vie morale contemporaine, une règle stoïque qu'on sent efficace et éprouvée non seulement dans l'ensemble, mais dans chacun des détails, et qui est pour nous l'héritage moral de la Hollande républicaine. La théorie psychologique des passions et la morale stoïque se joignent à la métaphysique complexe que nous avons vue pour composer un livre où la perfection de la main-d'œuvre arrive à faire méconnaître le nombre et la dissemblance des matériaux accumulés.

Nous aimons à croire qu'il avait à ses yeux réalisé son essence, lorsque à quarante-quatre ans et quelques mois il quitta l'existence. Sa dernière année fut occupée au *Traité de Politique*, à la seconde édition du *Traité de Théologie* et au remaniement décisif de l'*Éthique*. Il n'attendait pas une seconde vie, parce qu'il avait eu dès celle-ci, disait-il, la résurrection d'entre les morts. Il prit quelques précautions en vue de ceux qui allaient bientôt faire le récit pieux de la mort d'un athée; il voulut que leur imagination eût toute la tâche. Il laissa de dettes ce que pouvait payer la vente de ses livres et de ses hardes. A son enterrement il y eut six carrosses et presque autant de gens de qualité qu'à l'enterrement d'un professeur. Quelques gens du peuple s'y trouvaient aussi qui disaient : « Sûrement celui-là est au ciel. »

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Chap. Ier. — La Synagogue 1

Chap. II. — Conversion 15

Chap. III. — Formation de la théorie de la Substance . . . 21

Chap. IV. — Premiers Traités 39

Chap. V. — Les « Principes de la Philosophie de Descartes ». 71

Chap. VI. — Traités de Théologie et de Politique 89

1. — La vie religieuse 89

2. — Le libéralisme autoritaire 131

Chap. VII. — L'« Éthique » 155

Introduction 155

Livre Ier. — La causalité divine 171

Livre II. 1. — Théorie de l'individu 178

2. — Théorie de la connaissance 187

Livre III. — Les passions 206

Livre IV. — Le stoïcisme 225

Livre V. — L'éternité 248

Chap. VIII. — Spinoza 273

La Bibliothèque
Université d'Ottawa

Echéance

Celui qui rapporte un volume après la dernière date timbrée ci-dessous devra payer une amende de cinq sous, plus un sou pour chaque jour de retard.

The Library
University of Ottawa

Date due

For failure to return a book on or before the last date stamped below there will be a fine of five cents, and an extra charge of one cent for each additional day.

JAN 30 1968
FEB 14 1968
FEB 27 1968
MAR 12 1968
NOV 28 1968
JAN 26 1988
FEB 09 1988
JAN 29 1988
10 DEC. 1993
08 DEC. 1993
DEC 19 2006
UONOV 13 2006

a39003 000404649b

B 3998 .C68 1902
COUCHOUD, PAUL-LOUIS.
BENOIT DE SPINOZA.

CE B 3998
.C68 1902
COC COUCHOUD, PA BENOIT DE SP
ACC# 1016484

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 12 06 08 09 8